

شوند که معبد کاه ایشان بوده است بعد از هفته عمی را کرسنه شد
 عمی گفت ای شیخ ترا طعام از کجاست شیخ دست بیرون کرد و دست
 بر ریک و سنک و خاک زد و بمشت بیفتاد روغن از انکشتانش
 پدید آمد بعمی داد عمی آنرا بخورد و گفت هرگز خوشتر ازین طعام
 نخورده ام عمی گفت مرا مریدی کیر گفت رو هردو روی بطاعت آریم
 که کس این دعوی کند خدای را فراموش کند عمی گفت^{۱۴۳} بیا
 تا دست یکدیگر بگیریم و زبر این درخت بجهیم گفت بیا تا زبر هردو
 عالم بجهیم

شیخ ابوالحسن^{۱۴۴} وقتی بکوه رفته بود تا سوختنی آرد جماعتی از
 نیازمندان (۱۵ ب) عزم زیارت او کرده بودند از خراسان چون بکناره
 دیه رسیدند پیری پیش ایشان آمد سوال کردند که صومعه شیخ
 کجاست گفت کدام شیخ (گفتند) ابوالحسن گفت ای مسلمانان رنج شما
 ضایع است ای دریغا روز کار شما وی نا کس است ناموسی می کند باز
 کردیت کی کار وی اصلی ندارد بغایت دل تنک شدند خواستند که
 باز کردند بوعلی سینا درین جماعت بوده است گفت کی چون آمدیم ویرا
 نادیده نکذریم بدر صومعه شدند اهل وی از پس پرده آواز داد که وی
 حاضر نیست بصحرا شده است و دریغ این سفر شما اگر از بهر وی آمدیت گفتند
 تووی را که می باشی گفت عیال گفتند وی چگونه کسی است گفت سودائی
 ناموسی گفتند باز کردیم حال وی عیال وی نیکوداند بوعلی سینا^{۱۴۵} گفت
 تا ویرا نبینم باز نکردیم راه صحرا نشان خواستند شخصی دیدند که می آمد
 (با) باروری سوختنی چون نزدیک رسیدند دیدند شیری بود شیخ گفت
 سلام علیکم تا ابوالحسن بار خلق نکشد شیر باروریء او نکند چون
 بدر صومعه رسید آن شیر باز رفت و از مجاور شیخ شنیدم که شیر دیده ام
 که بعضی از شبها آمده است و طواف کرده و زاری تضرع کرده
 وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند ترسائی شبیه صوفیان بایشان

۱۴۳. عطاء، ج ۲، ص ۲۰۲، س ۱۵. ۱۴۴. نامه دانشوران، ۱، ص ۱۷۵.

۱۴۵. مقابله شود با عطاء، ج ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

موافقت کرد و حال خود پوشیده می داشت چون بمیهنه رسیدند بدر خانقاه شیخ ابوسعید بوالخیر قدس الله روحه شدند بوسعید بفرست بجای (۱۶ الف) آورد آواز داد که ما لی بالاعدا این سخن در ایشان اثر (کرد) باز گشتند و در خانقاه نرفتند چون بخرقان رسیدند شیخ برخاست و ایشانرا بدست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد روزی گفت شما را بحمام باید شد مسافران شاد شدند ترسا دل- تنک شد با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم درین اندیشه بود شیخ آهسته در کوش ترسا می گوید که بمن ده که خادمان آمنین باشند چون از حمام باز آمدند شیخ زنار بوی داد نهفته خواست تا بر میان بندد زنار بدید ترسا متفکر شد و از آن کار مقلب القلوب دلش بگردانید بر زبان شیخ این آیت برفت والهناء والهناء والهناء لا اله الا هو فهل انتم مسلمون^{۴۶} ترسا در خروش آمد و می گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله و از قبیلۀ وی بسیار کس مسلمان شدند

بوسعید بوالخیر قدس الله روحه العزیز عزم سفر حجاز کرد و بر راه خرقان آمد چون نزدیک رسید شیخ ابوالحسن رحمه الله فراست بجای آورد و فرزند خود احمد را و جماعتی از مریدان را باستقبال بفرستاد چون بوسعید از دور بدید از اسب فرود آمد و پیاده شد و می کریست گفتند خواجه او نیست گفت آخر نه از کوی اوست چون درآمدند در خانقاه خانۀ (ایست) که آنرا خانۀ شیخ کوئیم شیخ فرمود که سجاده همه درین یک خانه انداز (۱۶ ب) خادم گفت این جمع هفتاد کس اند و درین خانه بیست کس بیش نکنجد شیخ در آن خانه از کرد برآمد خادم را گفت اکنون سجاده اصحاب بکستر هفتاد سجاده در آن خانه بکستردند و همه در آنجا نشستند شیخ در حجره شد و عیال را گفت تو چه دانی که چگونه عزیزانی رسیدند و در همه خانه معلوم من سه من آرد جو بود فرمود که قرصها پزند عیال ماده درستی کرد و شیخ را

ومهمانان را گفت آنچ گفت و شیخ تطف می کرد آخر قرصها پخته شد سفره نهادند و نان خوش سرکه بود شیخ گفت^{۱۴۷} دست در زیر خوان می کن و نان بیرون می آر بشرط آنک سرپوش برنداری چون هفتاد کس را سفره نهادند آن زن گفت قرصها چندین نبود سرپوش برداشت آن قرصها همان بود که اول نهاده بودند شیخ گفت خادم را که خادم خیانت کرد اگر سرپوش برنداشتی تا بقیامت مسافران مرا نان بودی که هرگز سپری نشدی

چون^{۱۴۸} از طعام خوردن فارغ^{۱۴۹} شدند بوسعید گفت دستوری باشد تامقریان بیتی بخوانند شیخ گفت یا با سعید مرا پروای این نیست و نبودست ولکن بر موافقت نیکو بود

چون آغاز کردند مریدی بود شیخ را ابوبکر جاجرم نام سماع و ذکر در وی اثر کرد رک شقیقه اش سطر شد و بشکافت و خون روان شد بوسعید سر برآورد و برخاست^{۱۵۰}... بوسعید بردست شیخ بوسه داد شیخ سه بار دست (۲۱ الف)^{۱۵۱}... برجنباید بوسعید شیخ را فرو گرفت و بنشستند پس بوسعید گفت بعزت عزیز که آسمان و زمین موافقت شیخ را در رقص آمدند و کویند روزی چند کودکان در کاهوارها پستان مادر را نکرقتند پس شیخ گفت یا ابا سعید مسلم کسی را بود سماع که چون پای بر زمین زند کشاده تا تحت الثری بیند و زبر تا بعرش بیند پس شیخ بوسعید گفت که مرا باتو مشورتیست بسفر مبارک می روم و این جمع را باخود می برم گفت یا ابا سعید ازهم اینجا باز کرد بوسعید شنید ولکن مریدان نشنیدند بوسعید نیز بر موافقت شیخ گفت آری شما را دران دامغان رزقیست چون برفتند بدامغان رسیدند راه عراق بسته شد چهل شبانروز بدامغان بماندند

روزی بوسعید خادم را گفت بهرجانب که چهار پای یابی بکیر تا برویم

۱۴۷. عطا، ج ۲، ص ۲۰۵. ۱۴۸. عطا، ج ۲، ص ۲۰۵، س ۲.

۱۴۹. در نسخه خطی فادیخ. ۱۵۰. ظاهراً از قلم افتاده است.

۱۵۱. ظاهراً يك ورق از قلم افتاده است.

بجانب بسطام چهارپای یافتند چون بخرقان نزدیک رسیدند راه کم کردند شباروزی کرد بر کرد می آمدند بوسعید گفت هیچ دانیت این چه حالست گفتند شیخ داند گفت خرقانی ما را استغفار می فرماید چون پیش شیخ درآمدند شیخ گفت یا ابوسعید آن زمین بخدای بنالیده بود که اولیاء خود را بمن رسان دعاش مستجاب کرده بودند ای ابوسعید چرا چنان نباشی که کعبه بتو آید گفت این مرتبه مر تراست امشب با ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب گفت ای ابوسعید بنکر بوسعید خانه را دید که زیر سرشیخین طواف می کرد ابوالحسن گفت اعوذ بالله بوسعید حلقه در گرفت و حاجت خواست

محمود سبکتکین نزدیک دیه خرقان فرود آمد کسی فرستاد که این زاهد را بکوئیت کی سلطان غزنین بزیارت تو آمده است تو نیز از صومعه بیرون آی و اگر تاملی کند برخوانیت (۲۱ب) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم^{۱۵۲} شیخ گفت بکوی محمود را که ابوالحسن مشغول است بفرمان اطیعوا الله بتو نمی تواند پرداختن این سخن در محمود اثر کرد برخاست و تا در پیامد در نمی کشادند محمود فرمود تا غلامان را جامه کنیزکان در پوشیدند و جامه سلطانی ایاس را در پوشانید و خود سلاح گرفت بجای ایاس چون پیش شیخ درآمدند دست محمود بگرفت و گفت خدای ترا فرا پیش داشت چرا واپس می ایستی محمود گفت مرا پندی ده گفت این برخلاف بندگیست مرادن بر شبه زنان نعوذ بالله من سخط الله محمود گفت مرا وصیتی کن گفت ای محمود چهار چیز نگاهدار پرهیز و نماز بجماعت و سخاوت و شفقت بر خلق آنکه گفت مرا دعا کوی گفت من خود در پنج نماز ترا دعا می گویم گفت چگونه می کوئی گفت می گویم اللهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات گفت دعاء خاص می خواهم گفت ای محمود عاقبت محمود باد محمود بدره پیش شیخ نهاد شیخ فرمود تا قرص جوینی پیش آوردند و کاسه آبکامه یک لقمه بمحمود داد از درشتی

بکلوی درماند شیخ گفت ای محمود تو نان جو و آبکامه نخورده نمی‌توانی خوردن من نیز مثل این مالها نخورده‌ام نتوانم خوردن چنانکه نان جو در کلو تو در ماند امروز بقیامت مالهای تو نیز در کلو من درماند بردار که من این را طلاق باین داده‌ام رجوع نخواهم کرد محمود گفت یا از ما چیزی قبول کن یا از خود ما را چیزی یاد کاری بده شیخ پیراهن خود بمحمود داد محمود بغزو سمنات شد چون ایشان را دید که عدتی تمام داشتند نذر کرد که اگر ظفر مرا بود هرچه غنیمت من بود صدقه دهم اتفاق شکست بر لشکر اسلام افتاد (۲۲ الف) و حمله بقلب رسیدند در حال روی بر زمین نهاد و گفت بحرمت خرقه این عزیز کرده تو که لشکر اسلام را بظفر عزیز کردانی در حال رعدی و برقی و ظلمتی ظاهر شد بر لشکر کافران تیغ در یکدیگر نهادند آن کافران و می‌کشتند و همه متفرق شدند و لشکر اسلام ظفر یافت و محمود همه شهرها و قلعه‌ها بکرفت و غنیمت بسیار حاصل شد آن شب محمود شیخ را بخواب دید که ای محمود چون خرقه ما را شفیع آوردی چرا همه هند و روم نخواستی نقل کرده‌اند که شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند گفت ۱۵۳ در راه بلخ اندیشه کردم تا من بکدام بی‌ادبی درمانده‌ام یاد آمد مرا روزی به سجاده شیخ ابوالحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم استغفار آن کردم خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بر بام برآورده بودند از جهت سنکسار ویرا چون بذر شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها کشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه (بو) حسن را بخواب دیده بود که استغفار کرد بمن بخش ویرا

مریدی بود شیخ را با شیخ روزی می‌گفت خواجه اگر مرا وفات باشد و تو زنده باشی بر بالین من حاضر شوی شیخ گفت اگر من رفته باشم و سی سال برآمده بود چون بدر مرک رسی من حاضر شوم اتفاق چنان بود

کی شیخ وفات کرد پس سی سال آن مرید را وقت رفتن آمد جمعی از مریدان در کرد نشسته بودند و دل تنگی می کردند ناگاه خانه روشن شد مریدانرا بانک برزد گفت خاموش باشید که شیخ حاضر شد و کار بر من سهل گشت شیخ ابوعبدالله (۲۲ ب) با جمعی از مریدان بزیارت شیخ ابوالحسن آمدند چون نزدیک رسیدند یاران گفتند ما حلوی کرم بر خاطر آوردیم شیخ ابوعبدالله گفت من از وی سوال کنم معنی الرحمن علی العرش استوی^{۱۵۴} شیخ در خانقاه شد و خادم را گفت حلوی کرم ساز و در زمانی که شیخ ابوعبدالله رسید حلوی کرم بیرون آوردند و در پیش ایشان نهاد شیخ ابوالحسن یک لقمه حلوا برداشت و در دهان شیخ ابوعبدالله نهاد و گفت معنی الرحمن علی العرش استوی خدای داند پس شیخ ابوعبدالله گفت نیم روز با خرقانی صحبت داشتم این همه از برکات وی بود اگر روز تمام شدی تا چه منفعتها برداشتمی

شیخ ابوالحسن در ابتدا دوازده سال بعضی گفته اند هژده سال برین مواظبت کرد که نماز بجماعت بکردی و روی به تربت سلطان العارفین^{۱۵۵} آوردی و زیارت وی بکردی و از آنجا باز پس برفتی تا نماز بامداد بخانقاه خود آوردی سه فرسنگ آمده بودی بعد ازین مدت از تربت ابویزید آواز آمد که وقت شد که بنشینی گفت ای شیخ همتی در کار من کن که مردی امی ام شریعت ندانم و قرآن نیاموخته ام آواز آمد که آنچه ما را بود و ما را داده اند همه از برکات تو بود گفت ای شیخ تو بدویست و اند سال پیش از من بوده گفت بر خرقان وقتی گذر کرده بودم نوری دیدم که بر می آمد و بعنان آسمان بر میشد و سی سال بود تا به حاجتی درمانده بودم هاتفی آواز داد که آن نور را شفیع آر تا حاجت تو روا شود گفتم آن نور کیست گفت نور صدق بنده است از بندگان خاص نامش علی کنیتش ابوالحسن آن حاجت بخواستم مقصودم برآمد پس آواز آمد (۲۳ الف) که یا ابوالحسن بکوی

اعوذ بالله ابوالحسن گفت که چون خانقاه آمدم قرآن همه ختم کرده ام ۱۵۶
 احمد حرام (?) خادم را گفت روزی شیخ ابوالحسن گفت امروز
 چهل سال است تا خدای جل جلاله در دل من جز یاد خود نمی بیند
 ازیراک در دل من جز یاد او نیست مگر خاطری بی دوام مملکت یاد
 حق دارد بردل من چهل سالست تا نفسم شربتی دوغ ترش میخواهد تا
 دمی آبسرد نداده ام و این ذاک هیهات هیاهات آنکاه روی بمن
 کرد گفت ای جوانمرد هذا فی المشاهدة وهذا فی المعاملة و هذا
 وصلوا الی الحق آنکاه گفت تو ندانی که هلاک مردم در چیست
 کفتم شیخ بهتر داند گفت اعطاء المرادات لنفسه وطاعة النفس فی
 الشهوات و تأخیر المعاملات الی متی و حتی و سوف و لعل وقتی که
 بوسعید بخرقان رسید عیال شیخ ابوالحسن فرزندی بیرون فرستاد تا شیخ
 ابوسعید دست بسر او فرود آورد بوسعید گفت جائی که شیخ ابوالحسن
 باشد بمن حاجت نباشد و هم بکریست هم تو ای شیخ دست برسرما
 فرود آر پس شیخ گفت ای بوسعید سخنی بکوی گفت ادب نبود درین
 حضرت فصاحت نمودن گفت ای بوسعید بولایت شما رسم بود جلوه
 کردن عروس را گفت بود گفت در آن جمع از نظار کیان کسی باشد که اگر
 روی بکشاید عروس خجل شود پس بوسعید سخن آغاز کرد کویند عیال
 شیخ پیوسته با شیخ در خصومت بودی شیخ بوسعید در میان سخن

۱۵۶. این داستان نمونه ویژه‌ی است براین که در میان درویشان به یاری سلسله دشواریهای
 زمانی را برطرف می کرده اند. صوفیان کوشش بسیار داشته اند که شیخ خود را بایکی
 از مشهورترین مشایخ پیشین مربوط سازند. بدین سان پدیده خود ویژه هریدی پس از
 مرگ نمودار می شود که درزند گینامه های درویشان بسیار زیاد آن را می بینیم. در
 سلسله نقشبندی که این کار بسیار انجام گرفته، چنین مشایخی را پیرو مذهب اویسی
 (به نام اویس قرنی) می نامیدند. مقابله شود با (سالة قدسیه، ص ۵۸: «معنی اویسی
 آن است که حضرت شیخ طریقه، شیخ عطارقه، گفته اند قومی از اولیاء الله عزوجل باشد
 که ایشان را جز زیاده مشایخ طریقت و کبرای حقیقت اویسیان نامند و ایشان را در
 ظاهر حاجت به پیری نبود، زیرا که ایشان را حضرت رسالت صلعم در حجره عنایت خود
 پرورش می دهند بی واسطه غیری چنان که اویس را داده رض و این عظیم مقام بود و بس
 عالی تا که را اینجا رسانند و این دولت به که روی نماید.»

روی سوی خادم کرد و گفت عیال شیخ را بکوی که وقت شد که نیز
 خصومت نکنی کویند بعد از آن هرگز خصومت نکرد
 مریدی از مریدان (۲۴ ب) شیخ مدتی التماس کرد که ای شیخ مرا دستوری
 ده تا بکوه لبنان و مسجد شونیزیه به بغداد شوم و قطب عالم را زیارت کنم
 دستوری یافت بکوه لبنان رسید جمعی دید نشست روی بقبله کرده و
 جنازه پیش ایشان نهاده مردی بر آنجا گفتم چرا نماز نمی گذاریت یکی
 گفت انتظار قطب عالم می کشیم که امام ماست و پنج نماز حاضر شود
 تا درین بودیم که شیخ را دیدم که فراز آمد بر همان هیات که در
 خرقان می گردد پیش شد و نماز افتتاح کرد مرا غشی افتاد چون
 بخود آمدم کوری دیدم آنجا نهاده و هیچ کس آنجا نمانده بودند
 چون وقت نماز فریضه در آمد از هر طرفی روی بدین مقام آوردند
 پرسیدم که امام شما را نام چیست گفتند که ابوالحسن خرقانی حکایت
 خود با ایشان در میان نهادم تا شفیع شوند تا از من عفو کند و دیگر
 آنک مرا بمقام خود برد چون ۱۵۷ قامت فریضه بگفتند هم شیخ را
 دیدم در پیش ایستاده و نماز کرد و من از هوش بشدم چون بخود آمدم
 خود را بر سر چهار سوی ری دیدم روی بخرقان کردم چون از در
 خانقاه در آمدم خواجه گفت هرچه بویرانی دیدی آنرا بآبادانی نکوئی
 که از خدای خود خواسته ام تا در هر دو جهان مرا پوشیده دارد و
 مرا کس ندید مگر ابویزید اند کی

شیخ خیر ابوالقاسمان گفت زیارتهاء شام بکردم چون بغداد آمدم مرا
 گفتند غلام میادانی را دیده و زیارتش کرده که وی قطب عالم است
 و از شاگردان شبلی است رحمه الله باز گشتم و بطلب وی شدم چهار-
 سد فرسنگ در دیهی از دیهای شام یافتم ویرا در انبوهی نتوانستم
 دیدن تا روزی دیدم ویرا بر غرفه سلام کردم دست دراز کرد و نام
 حشم برداشت خادمش بعصابه بر بست آنکاه گفت و علیک السلام
 از کجائی (۲۴ الف) گفتم از خرقان گفت بچه کار آمده گفتم بزیارت

گفت آنجا هیچ مردی نیست گفتم هست گفت کیست گفتم ابوالحسن-
خرقانی پیر منست گفت هیچ سخن وی یاد داری بکوی گفتم وی
می گوید که شب نواله کم کن پیر از هوش بشد چون بخود آمد گفت
ای خادم طشت بیار بیاورد پیر را پاره پاره جگرش برآمد

در ریاضت نفس و در عبادت سنت شیخ آن بوده است که شب در آمدی
غلی بر کردن نهادی و کلیم در پوشیدی و بند آهین بر پای نهادی
و تازیانه حامن^{۱۵۸} داشتی چون نفس سستی کردی نفس را بدان
ادب کردی

در مرک غریب ابوالحسن بدعا خواسته بود که خدایا غربا را در خانقاه
من مرک مده که ابوالحسن طاقت مرک غریب ندارد که آواز در دهند
که غریبی در خانقاه ابوالحسن گذشته شده است

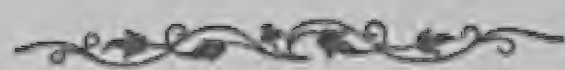
در حلال خوردن مردی بودست مرید شیخ ابوالحسن و بر جمع مریدان
آمدست بنزدیک شیخ که مارا مریدان اند و ایشان هم مرید شما اند
مدتی دراز شد تا ایشان را آرزو افتاده است که ایشان مردمان کوسپند
دارند و مال ایشان حلاست تا کوسپندی چند خادم خانقاه را مدد کنند
شیخ گفت مرا خدای جل جلاله گفت بایست تو من راست کنم اگر
قبول کنی که دیگر بار التماس نکنی این بار اجابت کنم بشرط حلالی
تا شریف کوسپندان جمع کرد و آورد چون شیخ را خبر کردند بیرون
آمد از خانقاه آستین بجنبانید بعضی کوسپندان بخانقاه در آمدند و
بعضی کریزان شدند بحال^{۱۵۹} که کس ایشانرا بخانقاه نتوانست در آوردن
باز سوی خصمان باز رفتند چون تفحص کردند معلوم شد که آنها که
در نیامدند با^{۱۵۹} ... بوده اند

شبی از شبها خادمه ترشی ساخته بود و در آن جکندر کرده (۲۴ ب) از
باغی که شیخ آنرا بدست خود ساخته بود و سنت شیخ آن بودست که
تا نماز خفتن نکردی طعام نخوردی گفتی که ای خداوند تا از خدمت
تو فارغ نشوم تن را بهره ندهم بعد از نماز خفتن طعام پیش آوردند

گفت ازین طعام تاریکی می آید دیگر روز در آن باغ رفتند و تفحص کردند والی آب مردمان بجور گرفته بودست تا بغلات خود برد سربندرز خواجه کشاده بودست و از آن آب در آمده و آن جکندر آب خورده اثر دعا شیخ پسری را بجائی فرستاد دزدان درآمدند و هرچه داشت از رخت و کاله جمله را بردند پسر برهنه در آمد بنزدیک شیخ زن شیخ بنزدیک شیخ آمد که ای پیر یکی پسر را کشتند در مسجد و این را عایق کردند نه از آن دانستی و نه ازین و آنکاه سخن از ملک و ملکوت کوئی با مردمان شیخ گفت ای امه الله غضب مکن امشب کالهها بیارند گفت این مال یخولیاست که دزدان چیزی باز آرند چون مردمان بختند کسی در خادم بکوفت و گفت رختهای پسر خواجه آوردیم مکر مصلی که آنرا بکسی داده بودیم ما در خواب بودیم که آتش در خانه و قلعه ما افتاد از آن بیم رختها آوردیم خادم در آمد و شیخ را خبر کرد و گفت مصلی نیاوردند گفت آری مصلی را دیدم که پیرتر کی بر وی نماز می گذارد شرم داشتم بر وی ماندم

و جمعی از مریدان ابوسعید قدس الله روحه با خود اندیشه کردند که چون ما در خائگاه شویم شیخ ما را انکور سیاه و سپید دهد چون پیش شیخ درآمدند گفت هر که بنزدیک پیران بامتحان شود زیارتش مقبول نبود و پیران را خود (۱۷ ب) بخلی نبوده است دست در آستین کرد و نان کردم و دو خوشه انکور یکی سپید و یکی سیاه پیش ایشان نهاد پنجاه مرد از آن سیر بخوردند

و نیز شنیدم که این مهام ابوعلی سیاه بوده است قدس الله روحه العزیز تم کتاب نور العلوم لیلة الاثنين الرابع من ذی القعدة سنة ثمان و تسعین و ستمایه علی ید العبد الراجی رحمة ربه المذنب المستغفر لسوالف دینه محمود بن علی بن سلمه اصلح الله احواله و انجح امواله و الحمد لله اولاً و آخراً باطنا و ظاهراً والصلوة علی رسولہ المصطفی و آله الاخیار واصحابه الابرار



دو غزل بابا کوهی شیرازی

غزل‌های بابا کوهی شیرازی^۱ که در زیر می‌آید از دیوان او که متن و ترجمه آن [به روسی] آماده چاپ گردیده، اقتباس شده است. برای تهیه این چاپ، از ۳ نسخه خطی معلوم در اروپا استفاده شده است:

۱. مجموعه موزه بریتانیا (B)^۲

۲. نسخه خطی دانشگاه [لنینگراد]، شماره ۱۱۴۴ (U)

۳. نسخه شخصی جاوید با و.آ. ژوکوفسکی (Z)^۳

ابو عبدالله علی ابن محمد شیرازی مشهور به ابن با کویه یا (چنان که تا امروز او را در ایران می‌نامند) بابا کوهی، مؤلف کهنترین دیوان صوفیه است که به شکل کاملتری تا روزگار ما رسیده است. او که تشنه فرا گرفتن دانش بود، به روزگار جوانی، برای تحصیل نزد شیخ ابو عبدالله ابن خفیف (متوفی به سال ۳۷۱ هجری

۱. در باره بابا کوهی بنگرید: ۱- شیرازنامه (نسخه خطی موزه آسیایی، No 576 f (B695) ورق ۷۱ ب)؛ ۲- هفت اقلیم، (نسخه خطی موزه آسیایی، No 603 Bc (C605)، ورق ۷۶ ب)؛ ۳- سفینه الاولیاء، (نسخه خطی موزه آسیایی (C521) No 58 ورق ۱۶۸ ب)؛ ۴- خزینة الاصفیاء، ج ۲ ص ۲۲۹؛ ۵- فادسنامه، (تهران، چاپ سنگی، ص ۱۵۷)؛ ۶- مجمع الفصحاء، ص ۴۸۷؛ ۷- دیاض العادین، ص ۱۲۶؛ ۸- طرایق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲؛ ۹- نامه دانشوران، ج ۳، ص ۷۰؛ ۱۰- تادیک گزیده، ص ۷۸۵؛ ۱۱- بوستان، چاپ پلتس، ص ۱۸۱؛ ۱۲- حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ۱۳- جامی، نفحات الانس، ص ۳۵۲؛ ۱۴- Rieu, Catalogue, Supplement, P. 179 a؛ ۱۵- ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۱۰۶، ۲۶۹؛ ۱۶- Massignon, Quatre textes, P. 15, 17؛ ۱۷- Amedroz, JRAS 1912, P. 556, 1089

۲. من از نسخه عکسبرداری شده‌یی بهره گرفتم که طبق تقاضای و.آ. ژوکوفسکی، تهیه شده بود.

۳. شرح مفصل نسخ خطی دوم و سوم در سرسخنی که نگارنده بر چاپ متن دیوان نگاشته، داده شده است. علامت *U برای نشان دادن حواشی نسخه خطی U به کار رفته است.

۸۲-۹۸۱ میلادی) ملقب به «شیخ کبیر» شاگرد الاشعری^۴ پیشوای فقیهان اهل سنت می‌رود و پس از آگاهی بر همه ریزه کاریهای کلام سنت، استاد را ترک می‌کند، در مشرق اسلامی به گشت و گذار می‌رود و به گردآوری روایاتی درباره پیامبر و سایر شخصیت‌های برجسته اسلام می‌پردازد.^۵ گردش روزگار، او را به نیشاپور که در سده‌های دهم و یازدهم میلادی مرکز تعلیمات صوفیه بود می‌کشاند و در آنجا با شخصیت‌های بزرگ تصوف، چون القشیری، السلمی و شیخ ابوسعید ابوالخیر روبرو می‌گردد.^۶ او از هواداران گروه اعتدالی تصوف (القشیری و السلمی) می‌شود و پس از مرگ السلمی (متوفی به سال ۴۱۲ هجری / ۱۰۲۱ میلادی) در خانقاهی که سلمی در نیشاپور تأسیس کرده بود، مقام پیر را به دست می‌آورد.^۷ نمی‌توان تعیین کرد که او چه مدت در این مقام بوده است، تنها می‌دانیم که او چند سال پیش از مرگ به شیراز آمد، در آنجا رحل اقامت افکند و در غاری در کوه منزوی شد و مانده روزهای عمر را در آنجا سپری کرد، در آنجا مرد و همانجا نیز به خاک سپرده شد (سال مرگ: ۴۴۲ هجری / ۵۱-۱۰۵۰ میلادی).^۸

دیوان او روشن‌گر این است که نامبرده بر علوم الهی دوران خود تمام و کمال آگاه بوده است. تقریباً همه اصطلاحات صوفیانه پسین در دیوان او هست؛ از این رو این دیوان برای پژوهش - پیرامون دوران نخست تصوف اهمیتی استثنایی می‌یابد. جز آثار شعری، برآثار علمی او نیز آگاهی داریم که قطعه‌یی از یکی از آنها - *زندگینامه الحلاج* - که ماسینیون آن را چاپ کرده است^۹ و نیز *اخبار العادین*^{۱۰} و *اخبار الغافلین*^{۱۱} که هنوز بدست نیامده‌اند، از آن جمله‌اند.

۴. بنگرید: شیرازنامه، تادیک‌گزیده.

۵. بنگرید: هفت اقلیم، رهنمون‌های عبدالله انصاری.

۶. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ جامی، نفحات الانس.

۷. جامی، نفحات الانس.

۸. بنگرید: شیرازنامه؛ تادیک‌گزیده و جزاینها. ذهبی (بنگرید: Amedroz, ibid) تاریخ مرگ او را ۴۲۸ هجری / ۱۰۳۶-۳۷ میلادی آورده است، اما این اشاره یگانه استثناء در این مورد است (Massignon, *Quatre textes*, P. 15).

9. Massignon, *Quatre textes*

۱۰. حاجی خلیفه

11. Massignon, *Quatre textes*, P. 15

۱

(B : ورق ۱۳۶ ؛ U : ۱۰۸ ؛ Z : ۱۰۸)

| | |
|--|---|
| بسط حرصم بمرد و بلبلان شد | خروس شهوتم باز جنان شد |
| ز زاغ امنیت در خوف بودم | بکشتم زاغ و خوفم در امان شد |
| پراز طاوس مال و جاه کندم | چو عیسی جان ^{۱۲} من بر آسمان شد |
| بدان که چار مرغ این چار طبع است | که اندر چار طبع ارکان عیان ^{۱۳} شد ^{۱۴} |
| زخون و بلغم و صفرا و سودا | شتا صیف و بهار آمد خزان شد |
| بسیط روح را اینها نباشد | مرکب داند این کز خا کدان شد |
| زطبع تن ^{۱۵} چو کوهی شست دل پاک | به دریای محیط بیکران شد |

۲

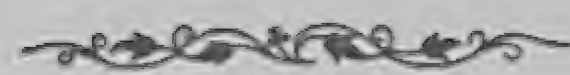
(B : ورق ۱۵۴ ؛ U : ۲۲۸ ؛ Z : ۲۰۱)

دوش از صومعه در میکده^{۱۶} رفتم سحری
تا بیابم ز خرابات نشان و خبری
بر در دیرمغان مغبچکان^{۱۷} را دیدم
آن یکی^{۱۸} بود چو خورشید و دگر چون^{۱۹} اقمری
از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد
سینه برسینه^{۲۰} من زد^{۲۱} ز صفا سیم بری^{۲۱}
بوسها بر لب من داد و قدح پیش آورد
گفت ما را به جز این نیست به عالم هنری
نوش کردم قدحی چند از آن جام ظهور
دیدم از پرتو دیدار به جان در^{۲۲} اثری

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------|
| ۱۲. U* روح. | ۱۳. B جدا. |
| ۱۴. U* که اندر چار ارکانها روان شد. | |
| ۱۵. U* به چاه تن. | ۱۶. B میکده در صومعه |
| ۱۷. U* مغبچه | ۱۸. UB* آن که او |
| ۱۹. U* و به شکل | ۲۰. B نه |
| ۲۱. B وزری | ۲۲. U* پرتو انوار به جانم |

کشف شد سر ازل تا به ابد در یکدم
 برمن از عالم اسرار کشادند دری
 کوش جان را بکرفت و قدحی دیگر داد
 گفت بشناس مرا از خود و از هر بشری
 گفت کوهی که منم جمع به اسما وصفات
 هرچه بینی به جهان خشک و تری^{۲۳} خیر و شری
 نگارنده سودمند می‌داند توضیح برخی از مظاهر نمادی این غزلها را از واژه‌نامه اصطلاحات صوفیه که آن را به عبدالرزاق کاشانی نسبت می‌دهند (نسخه خطی موزه آسیایی <B 1810> Nov. 29 و <C 1151> Nov. 234 bis) نقل کند:

(ورق ۱۱ الف) می‌کده عبارت از مناجات و طریق محبتست.
 (ورق ۶ ب) خرابات عبارت از خرابی بشریت است.
 (ورق ۸ الف) بوس عبارت از استعداد قبول کیفیت کلامست به طریق که قبول کند علمی و عملی را از صوری و معنوی.
 (همانجا) قدح احوال را کویند.
 (ورق ۱۱ الف) باده عبارت از عشق است یعنی فیض.
 با نهادن این معانی به جای واژه‌های مربوطه، به تعبیر غزلها در روح شرح تصوف موفق خواهیم شد.



افسانه‌های افلاکی در غزل باباکوهی

در دیوان باباکوهی شیرازی^۱ غزلی است که چون مظاهر نمادی آن برای شعر صوفیه عمومیت ندارد، شایسته توجه بسیاری است. و نیز چون این دیوان تا این زمان چاپ نشده است نگارنده متن کامل و ترجمه روسی آن را نقل می‌آورد و سپس سطرهایی پیرامون توضیح انگیزه پیدایش آن می‌نگارد.^۲

از شمع ماه روی تو پر زیور^۳ آفتاب
در مشعل فلک به مثل اخگر آفتاب
خورشید لایزال زلا شرق^۴ چون بتافت
کشتند ذره‌ها همه مه پیکر آفتاب
از آب و رنگ^۵ لعل لب آبدار تو^۶
دارد به جام لعل می انور آفتاب
هر جا قدم نهاد^۷ صنم مهلقا روان
از خاک پای دوست بر آرد سر آفتاب
از پرتو جمال تو ای پرتو آله
ذرات کاینات بسوزد در آفتاب
عشقت چو در دو کون خروسی بود سفید^۸
شد^۹ آسمان چو^{۱۰} بیضه درو اصفرافتاب

۱. برای علائم مشخصه کتاب بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی.

۲. B: ۱۲۱؛ U: ۲۴؛ Z: ۴۲ ۳. B آذربه

۴. مقابله شود با قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۵.

۵. B رنگ و آب ۶. B او ۷. نهم

۸. سفید بود ۹. Z، U چون ۱۰. U، Z و

از رشک روی ماه تو ای آفتاب جان

بیرون^{۱۱} کشد زجسم بشرجان در آفتاب

از آفتاب روی تو کوهی چو ماه شد

بخشد به آفتاب کرم زیور آفتاب

شاعر ردیف آفتاب را برای این غزل کوچک برگزیده و بدین سان ناچار شده است که همه ابیات را به گونه‌ی با این نماد مربوط سازد. ممکن است همین ضرورت را توضیحی بر پیدایش قیاس آسمان با بیضه و آفتاب با دُده تخم مرغ [اصفر] که بر زمینه تصوف مایه شگفتی است بدانیم که با پیدایش نماد خروس سفید پیچیده‌تر نیز شده است. شکل دشواری که شاعر برگزیده است می‌توانسته او را وادار سازد که نمادهایی غیر عادی به کار برد. اما نمی‌توان چنین پنداشت که همه آنها زاده تخیل کوهی هستند. از سوی دیگر پیدایش این تجسمها را در زمینه‌ی اسلامی توضیحی نیست و در اینجا، پژواک سایر اعتقادات را می‌بینیم که ریشه آنها در دوران باستان است.

اما روشن ساختن دقیق سرچشمه آنها وظیفه‌ی است بی‌اندازه دشوار و حتی غیر قابل حل. ل. گری در مقاله Cock^{۱۲} سه کیفیت ویژه خروس را نشان می‌دهد که انگیزه کارگرفتن از آن در بسیاری از نمادهای افسانه‌ی شده است. این ویژگیها، همانا تیزهوشی (پاسدار و مزده دهنده بامداد) جنگاوری و شهوترانی‌اند. بازتاب ویژگی نخست، تمام و کمال در آیین زرتشت هست و در آنجا خروس همسفر سرائوشی دشمن دیوهاست و با خواندن خود دیوها را به فرار وامی‌دارد.^{۱۳} خروس در ایران باستان از حرمت ویژه‌ی برخوردار بوده و گواه این گفته آن است که در ادبیات یونانی نام ^{۱۴}Περαιχός ὄρνις پرندۀ پادسی به آن داده شده است. اما هنوز هیچیک از اینها امکان نمی‌دهد از مفهومی که مشخص گردیده است به نقش فلکی آن منتقل شویم. هند، خروس را به خورشید وابسته کرده و آن را قربانی سادیتادا می‌کند. ظاهراً یونان نیز آن را با خورشید مربوط می‌دانسته است. به گواهی زندگینامه نویسان، بابا کوهی به جهانگردی پر آوازه بوده و می‌توانسته در سیاحتهای خود به هند نیز گذر کرده باشد.

۱۱. B برادر U* دربر

12. Hastings, *Encyclopaedia*, P. 694.

۱۳. بنگرید: *Sraosavareza*. vol. XVIII, 14sq.; *Bundahisn*, XIX, 33

۱۴. گری *Aristophanes Aves*, 483-485, 833-835 و جزاینها را نقل می‌کند.

اما اگر حتی او به هند نیز رفته باشد، نمی‌توانسته است چنین آشنایی ژرفی با مراسم مذهبی آنجا پیدا کند. بیش از همه، این گمان پیش می‌آید که ما در اینجا بازتاب رشته افسانه‌های دیگری را می‌بینیم، که آگاهی ما بر آنها تا به امروز بسیار اندک است. شاید مرغ بی‌بال و پر عطار نیز از همان فرهنگ عامیانه که برای ما ناشناخته است، سرچشمه گرفته باشد.^{۱۵} انگیزه این که مرغ در غزل بابا کوهی به خروس بدل شده است، شاید سومین ویژگی آن یعنی شهوترانی باشد. بابا کوهی شهوت‌پرستی خروس را می‌داند و این نکته، در غزل او در دو غزل بابا کوهی شیرازی از نگارنده مشهود است.^{۱۶} در اینجا کوهی تجسم خروس فلکی را با تجسم عشق مربوط می‌کند و در نتیجه گذار از مفهوم مرغ هادد به خروس منظر کاملاً منطقی است.^{۱۷}

پدیدار شدن نماد تخم‌مرغ (بیضه) دشواریهای دیگری پدید می‌آورد. از زبان بابا کوهی، درک چگونگی ارتباط خروس با بیضه دشوار است. اما در هر صورت خروس همچون عشق فلکی، پیش از بیضه جهانی، وجود داشته، که طبیعتاً بسیار شگفت‌انگیز است. شاید توضیح این نکته نیز چنین باشد که در نگارش آغازین افسانه به جای خروس، مرغ بوده است.

نماد بیضه نیز ما را دوباره به کهنترین افسانه‌های فلکی باستانی باز می‌گرداند و در اینجا نیز استوار ساختن آن بر زمینه افسانه‌های ایرانی امکان ندارد. افسانه مربوط به بیضه جهانی در دوران باستان سخت‌گسترش داشته است. ما این افسانه را هم در کیهان شناخت یونان باستان می‌بینیم و هم در کیهان شناخت هند^{۱۸} و فنیقیه^{۱۹} و مصر.^{۲۰} اما در اینجا نیز پیدا کردن رشته پیوند و ایجاد طرح مشخص چگونگی

۱۵. درباره آن بنگرید: بلبل‌نامه، نسخه خطی کتابخانه همگانی، سری نوین ۲، ورق ۲۲۳ الف و نیز وستوک، کتاب ۲، ۱۹۲۳. نگارنده در باره این موضوع مقاله‌ای زیر عنوان کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار نگاشته است. (بنگرید: صفحات بعد. ه. ت.)

۱۶. بنگرید: دو غزل بابا کوهی شیرازی، پیشین. ه. ت.

۱۷. لازم به یادآوری است که در زبان زنده فارسی مرغ بجز پرنده معمولاً نشان دهنده ماکیان است.

18. *Satapatha Brähmana*, XI,1,6.

۱۹. تودایف، ص ۴۹.

20. *Erman*, S. 29,83,157. «Ein Ei, aus dem der Sonnengott ausgekrochen».

اقتباس، دشوار است. اگر توجه کنیم که در کیهان شناخت تصوف، همانندی کاملی در الدة البيضاء یعنی مروارید سپیدی می بینیم که از آن، همه کیهان هستی می یابد،^{۲۱} در اینجا نیز دوباره با سرچشمه ناشناخته فولکلور صوفیه، روبرو می گردیم. البته این نظریات مسأله یی را که در برابر ما است حل نمی کند؟ از این گذشته، شاید این مسأله اصولاً قابل حل نباشد. اما در کارهای بعد باید آن را در نظر گرفت و درك این ضرورت نگارنده را وادار ساخته است که این پدیده شگفت را خاطر نشان سازد.



بابا کوهی

سوسخنی بو دیوان

۱

چ. ریو در افزودگیهای خود بر فهرست نسخ خطی فارسی موزه بریتانیا نخستین بار در اروپا، از دیوان بابا کوهی یاد کرده و شرح مفصلی پیرامون این دیوان نگاشته است.^۱ ریو با توجه به نوشته‌های صفحه آخر این نسخه، که در آنجا این کتاب دیوان شیخ علی بابا کوهی نامیده شده، کوشیده است تا نام مؤلف را بدقت مشخص سازد. شرحی که در شیرازنامه معین شیرازی^۲ نگارش یافته به ریو امکان داده است تا شیخ ابو-عبدالله محمدابن عبدالله شیرازی را، که به سبب زندگی در واپسین سالهای عمر در انزوا در کوههای نزدیک شیراز، به بابا کوهی شهرت یافته است مصنف این دیوان بداند.^۳

این بابا کوهی شاگرد شیخ شهیر ابو عبدالله محمدابن خفیف شیرازی^۴ مشهور به شیخ کبیر (متوفی در ۲۳ رمضان ۳۷۱ هجری - ۲ مارس ۹۸۲ میلادی در شیراز)

1. Rieu, *Catalogue*, Supplement, No 271.

۲. Rieu, *Catalogue*, Vol. I, p 204. کتابی است درباره تاریخ شیراز از آغاز تا سال ۷۴۴ هجری قمری نگارش بوالعباس احمدابن ابوالخیر ملقب به معین.

۳. ظاهراً ریو تردید نداشته است براین که این هردو، يك نفر بوده‌اند و با آن که در شیرازنامه هنگام تعیین نام بابا کوهی، او را علی نمی‌نامند، ریو اطلاعات شیرازنامه را نقل و آن را با اطلاعات شدالعزاز (بنگرید: Rieu *Catalogue*, Supplement p. 461) تکمیل، و در عین حال شرح زندگی را با واژه‌های *Ali Baba Poetically Surnamed Kuhi...* آغاز کرده و بدین سان نامی را که در نسخه خطی آمده و در دو نسخه دیگر که ذکر آنها رفت، نیست، نگاهداشته است.

۴. چ. ریو *Khafiz* را ذکر و *ibn* را حذف کرده است.

بوده است. در شدالعزاد مرگ بابا کوهی در سال ۴۴۲ هجری قمری / ۱۰۵۰-۱۰۵۱ میلادی آمده است و ریو در شرح نسخه خطی پیش گفته، این اشاره را آورده است. چ. ریو، خود دیوان را بررسی نمی کند (که به خوبی مفهوم است) و تنها به اشاراتی کلی به این نکته بسنده می کند که دیوان از اشعاری معنوی به شکل غزل تشکیل یافته که به ترتیب الفباست و در پایان آن نیز چند رباعی آمده است.

اندکی بعد. اته^۵ در اثر معروف خود پیرامون تاریخ ادبیات ایران نظریات چ. ریو را گسترش داد. اته با نگه داشتن اطلاعات مربوط به زندگینامه، که آن را چ. ریو گردآوری کرده است (حتی نام علی بابا) به اهمیت این نکته اشاره می کند که این دیوان کهنترین دیوان صوفیه است که تا زمان ما رسیده است. او هنگام توصیف از سبک کوهی اشعار او را hymnenartig - سرود مانند نامیده و در تأیید نظریات چ. ریو خاطر نشان می سازد که تنها توحید موضوع این غزلهاست. ه. اته نیز همانند چ. ریو تردیدی ندارد که این اشعار، از بابا کوهی است. از این گذشته، او در این چکامه ها نمونه ویژه دوران گذار از سردرگمی اعتدالی صوفیه را به سوی تصوفی گسترده تر و کاملتر می بیند. ه. اته می گوید که بابا کوهی هنوز خود را از احکام ظاهری اسلام آزاد حس نمی کند. راه عرفانی او از مقام شریعت آغاز می گردد که مراعات دقیق آن برای همه مسلمانان حتمی بوده و به عقیده بابا کوهی، شرط ناگزیر پیشرفت واقعی در مراحل عالی (طریقت، معرفت، حقیقت) است. در عین حال اته می گوید که بابا کوهی بر فناء که وحدت عرفانی و فرورفتن صوفی در دریای هستی مطلق است و از نیروانای بودایی سرچشمه گرفته، و یا حداقل تقلیدی از آن است آگاهی دارد.^۶ ه. اته در پایان شرحی که در باره بابا کوهی داده است چنین نتیجه می گیرد که میان تعلیمات شاعر ما با موارد مشابه در شاهنامه و بویژه با داستان مشهور ناپدید شدن اسرار آمیز کیخسرو، به گمان او همانندی وجود دارد.

توضیحات ریو و اته توجه و.آ. ژوکوفسکی ایران شناس نامی روس را به خود معطوف داشت و او درك کرد که دیوان بابا کوهی برای مطالعه و بررسی اشعار صوفیه چه اهمیت بزرگی می تواند داشته باشد. او بر آن شد تا متن انتقادی دیوان را منتشر سازد و برای این کار نسخه های عکسبرداری شده موزه بریتانیا را به دست آورد و طبق

5. Ethé, *Glph* S. 212 sq.6. *Ibid*, S. 273

شیوه و سبک خود، کار را بارونویسی متن آغاز، و به دقت ترتیب متن و شماره گذاری غزل‌های جداگانه را رعایت کرد.^۷

او می‌بایست بزودی درک می‌کرد که نسخه موزه بریتانیا این امکان را نمی‌دهد که متن قانع‌کننده‌ی چاپ شود و لازم است نسخه دیگری یافته شود، که بدون آن اصلاح کردن تحریفات بیشمار متن کاری عملی نخواهد بود. او به یاری شاگردان خود در ایران به جستجو پرداخت، اما سالها از پی هم سپری می‌شد و تلاشها به ثمر نمی‌رسید. در این مدت، او به گردآوری مطالبی برای زندگینامه شاعر پرداخت و درباره نتایج کار خود در ۲۵ آوریل ۱۹۰۲ میلادی، گزارش کوتاهی به شعبه خاوری انجمن باستانشناسی روسیه ارائه کرد.^۸

سرانجام در سال ۱۹۱۴ میلادی، جستجوها در ایران به ثمر رسید و و. آ. ایوانف^۹ و آ. آ. رماسکوویچ^{۱۰} دو نسخه از دیوانی را که اینهمه در جستجویش بودند در شیراز پیدا کردند.^{۱۱} با آن که هر دوی این نسخه‌های خطی بسیار تازه بودند، این امکان به دست آمده بود که متن نسخه خطی موزه بریتانیا^{۱۲} مورد آزمایش قرارگیرد. نسخه U سودمندتر بود زیرا نسخه Z رونوشت فشرده‌ی از همان متن و به خط همان نسخ بود. کار و. آ. ژو کوفسکی با شماره گذاری غزل‌های دو نسخه خطی آغاز شد و سپس این شماره‌ها را در کنار شماره‌های غزل‌های نخستین متن رونویس شده، نهاد. اما زمان برای این کار مناسب نبود. جنگ مانع شد که کار به پایان رسد و مرگ، این کار دوست خستگی‌ناپذیر را از ما گرفت و نگذاشت این پژوهش خود را

۷. این نسخه در بایگانی او هست و نگارنده امکان یافت برای چاپ کنونی از آن بهره‌گیری کند. باید تذکر بدهم که این نسخه در برخی موارد به نگارنده یاری پرارزشی کرده است ولی بطور کلی در رونویسی رعایت احتیاط نشده و ثابت می‌کند که در اینجا با نخستین شالوده متن سروکار داریم.

۸. متأسفانه در بین کاغذهای او اثری از این گزارش به دست نیامد و ما تنها در این باره صورت جلسه بسیار کوتاهی در دست داریم که در نوشته‌های شعبه خاوری انجمن باستانشناسی روسیه چاپ شده است. بدین سان برنگارنده بود که بدون امکان بهره‌گیری از نتایج کار دانشمند فقید، کار را از نو آغاز کند.

۹. نسخه خطی او با علامت Z نشان داده می‌شود. ۱۰. علامت آن U است.

۱۱. شرح آنها با تفصیل در صفحات بعد می‌آید.

۱۲. علامت آن B است.

به پایان برد. ترجمه غزل شماره ۶ چاپ ما^{۱۲} آخرین سطرهایی بود که به دست او نگاشته شد. جز این ترجمه و رونوشت نسخه خطی، از کار او اثری بر جای نمانده است.

پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی، دیوان بابا کوهی دو باره به بوته فراموشی سپرده شد و در میان همه خاورشناسان اروپا، تنها ر. نیکلسن بود که در اثر خود در باره ابوسعید ابن ابوالخیر^{۱۴} از آن یاد کرد. نیکلسن هنگام سخن در باره اهمیت این شیخ مشهور، برای بسط و تکامل شعر صوفیه، ایجاد مظاهر استعاری و نمادی شعر تصوف را که پیشتر، اته و هورن و دیگران به خطا به شیخ ابوسعید ابوالخیر منسوب داشته بودند، از او ندانست. دلیل قاطع نیکلسن این بود که مظاهر استعاری و نمادی در دیوان بابا کوهی شیرازی، معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر، در شکوفایی کامل (full blown) خود دیده می شود. به نگر او این نکته اثباتی است بر این که چنین نمودی ادبی دیر زمانی پیش از آغاز فعالیت ابوسعید ابوالخیر، تکامل یافته بوده است.

پس از ر. نیکلسن، نگارنده تنها در مقاله سورندرائنت تا گور^{۱۵} یادآوری بابا کوهی را دیده است.

بدین سان می بینیم که اطلاعات خاورشناسان اروپا در باره بابا کوهی چندان زیاد نبوده و این اطلاعات رویهمرفته از یک شرح کوتاه بیشتر نیست.^{۱۶}

متأسفانه منابع شرقی نیز اطلاعاتی بیشتر از آن ندارد. مطالعه آثار دوازده مؤلف گوناگون به نگارنده امکان داد که مهمترین لحظات زندگی بابا کوهی را معین کند. تعیین همه جزئیات زندگی او برای من امکان نداشت و از آن بیم دارم که به رغم کوششهای خود، هیچگاه نتوانیم جریان رشد این شاعر را دنبال کنیم. آنچه در

۱۳. مقصود از چاپ ها متن انتقادی دیوان بابا کوهی است که یوگنی برتلس آن را آماده کرده است. ه. ت.

14. Nicholson, *Studies* p. 48

۱۵. بنگرید: *The Visva-bharati*, p.393

۱۶. در اینجا اثر ل. ماسینیون که در *Quatre textes* برای نشان دادن نمونه شعر عربی بابا کوهی با چند اشاره درباره زندگینامه او آمده است، استثنایده است. ل. ماسینیون در آنجا تنها ابن باکویه، شیخ و مبلغ صوفی را توصیف می کند و بابا کوهی چکامه سرا را در نظر ندارد. در اثر آ. یه. کریمسکی تاریخ ایران نیز اشاره کوتاهی به نام بابا کوهی هست، اما شالوده این اشاره را آثار ه. اته تشکیل می دهد و چیز تازه‌یی در آن نیست.

۲

کار را با تعیین نام بابا کوهی آغاز می کنیم. در همه منابع به استثنای تذکره هفت اقلیم که او را تنها عبدالله با کو نامیده اند، کنیه او به شکل ابو عبدالله آمده است. بسیار محتمل است که این اشاره درست باشد، زیرا بجز همخوانی منابع در این مورد، می دانیم که بابا کوهی شاگرد شیخ شهیر ابن خفیف^{۱۸} بوده که کنیه ابو عبدالله داشته است. می توان براین همخوانی، همچون اثبات وجود پیوندی نزدیک میان استاد و شاگرد نگریست و چنین پنداشت که بابا کوهی به افتخار آموزگار خود، این کنیه را پذیرفته بوده است. اثبات این گمانه، با دلایلی قطعی، ناممکن، اما احتمال آن بسیار زیاد است؛ زیرا بر موارد مشابه فراوانی در این باره آگاهی داریم.

نام شاعر به دو شکل علی و محمد تا زمان ما رسیده است. مسأله گزینش یکی از این دو نام کاری است بس دشوار، زیرا این هر دو در جنوب غرب آسیا گسترشی وسیع داشته اند. اما می بینیم که در منابع معتبرتر، مانند کتاب الانساب السمعی، تاریخ الاسلام ذهبی و ادیب^{۱۹} این نام محمد آمده است و از این رو ناچاریم این نام را بیشتر ترجیح دهیم. توضیح این نکته که نام علی در منابع تازه تر مانند نفحات الانس، سفینه الاولیاء، و طریق الحقایق از کجا آمده است، کاری است دشوار. ممکن بود چنین پنداشت که شاعر دارای دو نام علی و محمد بوده که غالباً در ایران دیده می شود و یا بادر نظر گرفتن این که پدر او در منابع محمد نامیده شده است، چنین احتمال داد که در منابع واژه علی این که پیش از نام پدر او بوده از قلم افتاده

۱۷. هنگامی که نگارش این مبحث به پایان رسیده بود، نگارنده در پرتو محبت و. آ. ایوانف نسخه چاپ سنگی این دیوان را که در سال ۱۳۴۷/هجری ۱۹۲۸-۲۹ میلادی به وسیله شیخ محمد تقی خوانساری تهیه شده بود، دریافت کرد. این چاپ هیچگونه تغییر محسوسی به کار نگارنده وارد نکرد و هیچ اطلاعات تازه‌یی بر آن نیفزود.

۱۸. شیرازنامه.

19. Amedroz, p.1089

باشد. و سرانجام، گمانه سوم می‌توانست چنین باشد که در اینجا دو نفر در برابر ما هستند. یکی پدر (محمد) و دیگری پسر (علی) که زندگینامه آنها درهم آمیخته است. متأسفانه اطلاعات ما در باره بابا کوهی اجازه نمی‌دهد که هیچیک از این گمانه‌ها را بطور قطع بپذیریم و بدین سان، این مسأله دشوار باید بدون پاسخ بماند. ما برای رخنه بیشتر به تبار او نقطه اتکایی نداریم. در شیرازنامه خط صعودی به شکل ابن عبدالله ابن عبیدالله آمده است و در میان دیگر منابع نیز، در چهار مأخذ^{۲۰} نام نیای شاعر عبدالله است و چنین می‌نماید که این نکته به سود چنین پنداری باید باشد. دقیق‌ترین کاوشها نیز نمی‌تواند این مسأله را بطور قطع فرو گشاید و ضمناً به عقیده نگارنده اهمیت آن نیز چندان نیست که نگاهی بیشتر به آن بیندازیم.

در منابع لقب او به چهار گونه آمده است: باکویه، باکو، ابن باکویه، و ابن باکو. شکل باکو در نوشته‌های پسین بیشتر است^{۲۱} و در عین حال، این شکل در اسراده التوحید، یعنی مأخذی که اهمیت آن برای زندگینامه بابا کوهی بسیار زیاد است، دیده می‌شود. توضیح حذف واژه ابن، این است که ویژگی اضافه فارسی همین مقصود را می‌رساند یعنی می‌شود ابو عبدالله باکو.

بدین سان، می‌توانیم در پرتو کاوشهای خود، نام شاعر خویش را این گونه مشخص کنیم: ابو عبدالله [علی ابن؟] محمد ابن عبدالله [ابن عبیدالله]، مشهور به ابن باکو [یه] شیرازی.^{۲۲} زاد روز بابا کوهی را نمی‌توان به دقت معین کرد. اگر اخبار اسراده التوحید درست باشد، آنگاه در سال ۴۱۲ هجری/ ۲۲ - ۱۰۲۱ میلادی هنگامی که شیخ ابوسعید در نیشاپور بوده، بابا کوهی نود سال داشته است. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی در حدود سال ۳۲۲ هجری/ ۳۴ - ۹۳۳ میلادی زاده شده است. اما در بیشتر منابع سال مرگ او ۴۴۲ هجری/ ۵۱ - ۱۰۵۰ میلادی است که در این صورت عمر او یکصد و بیست سال قمری بوده است. چنین طول عمری نمی‌تواند موجب تردید نباشد و البته از سوی دیگر می‌دانیم که در خاورزمین در

۲۰. بنگرید: سفینه الاولیاء؛ فارسنامه؛ طرایق الحقایق؛ جامی، نفحات الانس.

۲۱. بنگرید: هفت اقلیم؛ خزینه الاسفیا.

۲۲. این انساب درهمه جا دیده می‌شود و به هیچ‌روی مورد تردید نیست.

روزگار ما نیز عمر طولانی پدیده‌یی بسیار نادر نیست.^{۲۳} زندگی شیخی که یکسره از دنیای بیرون جدا بوده و با هشیاری و آرامش می‌گذشته، طبیعی است در شرایطی جریان داشته که برای عمری طولانی مساعد بوده است. از این رو باید پذیرفت که به‌رغم هرگونه شک و تردید، نمی‌توان این نکته را خارق‌العاده دانست.

زادگاه کوهی را نیز نمی‌توان به‌دقت معین کرد. نسبت شیرازی کافی نیست که بگوییم او در شیراز به دنیا آمده است. می‌دانیم که در بسیاری موارد، نسبت، به‌محلی ارتباط داشته که شخص منسوب به آن، بخش بزرگی از روزگار خود را در آن‌جا به‌سر برده و یا در آن‌جا در گذشته است.^{۲۴} در تاریخ‌گزیده برادر او پیر حسین شیروان نامیده شده است. شاید این اشاره‌یی به‌شیروان باشد که با ارتباط بالقب شاعر ابن باکویه اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و چنین می‌نماید که ارتباطی با باکو داشته باشد. اما با نتیجه‌گیری از این موارد مورد تردید نمی‌توان استنتاجی مثبت کرد و گمان نمی‌رود کوشش‌های ما در این زمینه نیز بتواند زمانی از چارچوب فرضیه فراتر رود.

اما اگر ما در باره زادگاه کوهی اطلاعاتی دقیق نداریم، بخوبی می‌دانیم که روزگار جوانی او، به‌گشت‌وگذار در جهان اسلام سپری شده است. شیخ نامی، عبدالله انصاری خبر می‌دهد^{۲۵} که بابا کوهی سفرهای بسیاری کرده و حکایات بسیاری از برداشته است^{۲۶} انصاری از دانش بابا کوهی بهره‌گرفته و از زبان او سی‌هزار حکایت و سی‌هزار حدیث نگاشته است. به‌گمان نگارنده، این ارقام بسیار مورد تردید است و از آنها باید مفهوم احادیث بسیار زیاد استنباط گردد و تحت‌اللفظی درک نشود. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که بابا کوهی در جوانی پیشه محدثی را اختیار کرده بوده و چنین شخصی می‌بایست رنج محرومیت‌های

۲۳. نگارنده در سمرقند با پیر مردی یکصد و چهل ساله گفتگو کرده است. سالنامه افغانی سالنامه مجله کابل در سال ۱۹۲۲ میلادی در صفحه ۴۹۳ نمونه‌های طول عمر را در افرادی به‌سن ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۰، و حتی ۲۰۰ (!) سال ذکر کرده است.

۲۴. غالباً می‌توان نسبت دو گانه‌یی مشاهده کرد: فلانی الموالد فلانی المقر.

۲۵. بنگرید: هفت اقلیم.

۲۶. این عبارت را باید همچون حکایاتی درباره پیامبر و سایر شخصیت‌های برجسته نخستین سده‌های اسلام تلقی کرد.

فراوانی را بر خود همواره سازد و حافظه بسیار خوبی داشته باشد. هدف از جهانگردی او عبارت بود از دیدار با محدثان برجسته‌یی که بتواند از زبان آنها روایات را گرد آوری کند.^{۲۷}

این سیاحت و جهانگردی سرانجام او را به شیراز نزد شیخ ابوعبدالله ابن خفیف (متوفی به سال ۳۷۱ هجری / ۸۲ - ۹۸۱ میلادی) شاگرد ابوالحسن - الاشعری موجد مشهور کلام سنت کشانید. بابا کوهی، دیرزمانی نزد این استاد پرآوازه بود و بنابر نوشته شیرازنامه، یکی از شاگردان محبوب او گردید. او می‌توانست نزد ابن خفیف دانش ژرفی در باره همه زیروبمهای کلام اشعری به دست آورد. البته دیوان غزلیات چنان سندی نیست که بتوان به یافتن بازتاب بحثهای الهیات در آن امید بست. با این همه، دیوان باباکوهی انباشته از اصطلاحات فنی فاضل‌مآبانه اسلامی است که با نمادهای مورد علاقه صوفیه در هم آمیخته و نشان می‌دهد که مؤلف آن می‌بایست دانش گسترده‌یی در این زمینه داشته باشد.

نمی‌دانیم بابا کوهی پس از مرگ استاد خود (۳۷۱ هجری / ۸۲ - ۹۸۱ میلادی) چه تدبیری اندیشید؛ زیرا منابع درباره این دوره از زندگی او مهر خاموشی بر لب دارند. پس از بیست سال، او را در نیشاپور می‌یابیم که در آنجا با دو شخصیت برجسته این شهر یعنی شیخ ابوعبدالرحمن سلمی^{۲۸} (متوفی به سال ۴۲۱ هجری / ۱۰۳۰ میلادی) و استاد اسام ابوالقاسم قشیری مؤلف (سالات مشهور، دوستی برقرار کرده است.

اسرار التوحید^{۲۹} - زندگینامه شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر - حاکی از آن است که بابا کوهی سخنان این شیخ را تأیید نمی‌کرده و بویژه سماع (موسیقی، ترانه و رقص) را که با مواعظ او همراه بود، نکوهش می‌کرده، و آن را مغایر با حیثیت و اعتبار آموزگار معنوی می‌دانسته است. اما پس از آن که به کرامات وی باور کرد نظر خود را تغییر داد و دشمنی او به احترامی ژرف بدل گردید.

۲۷. محدث حق داشت در صورتی حدیث را روایت کند که آن را بی‌میانجی از سلف خود شنیده باشد. نقل حدیثی که از کتاب به دست آمده مجاز نبود (به استثنای اجازه). بنگرید: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd II, S. 175.

۲۸. زندگینامه او را بنگرید: پیشین، نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی - ه.ت.

۲۹. بنگرید: اسرار التوحید، ص ۱۰۶، ۲۸۹.

در اسرارالتوحید شرح این تغییر حال به گونه‌ی بسیار زنده توصیف گردیده ولی بسیار محتمل است که این داستانها تنها حکایاتی معمولی باشند که تعداد آنها در ادبیات تبلیغی صوفیه بسیار زیاد است.^{۳۰} از سویی دیگر می‌توان احتمال داد که در نیشاپور در نظریات بابا کوهی درباره‌ی الهیات، تغییراتی محسوس رخ نموده باشد. نظریات مکتب صوفیه خراسان از بسیاری جهات با تعلیمات مکتب عراق سخت متفاوت بود. این همان لحظه‌ی بود که صوفیان خراسان از تأثیر عراق بیرون شدند و نظریات صوفیانه خود را در آثار گوناگون نظری (قشیری، سراج، جلابی و سلمی) باز نمودند. تندروی قاطع ابویزید (متوفی به سال ۲۶۰ هجری ۷۴-۸۷۳ میلادی) هواداران آتشینی برای خود پیدا می‌کرد و در میان آنها ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۵/۳۴-۱۰۳۳ میلادی)^{۳۱} تلاش می‌ورزید که نظریات خود را درباره‌ی عشق فعالانه و بشردوستانه، با عرفان هولناک زاهد بسطامی آشتی دهد. بدین سان بابا کوهی در محیطی افتاد که می‌بایست انگیزه مبارزه درونی او باشد. با این همه، او بر آن نشد که به نظریات تند خراسان پیوندد و به نمایندگان تصوف اعتدالی همانند قشیری و سلمی پیوست. تردیدی نیست که وی در میان شاگردان این مشایخ از احترام بزرگی برخوردار بوده است، زیرا بنابه نوشته اسرارالتوحید پس از مرگ سلمی (۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) رهبری خانقاه وی در نیشاپور به وی واگذار شد. با توجه به نقش بزرگی که سلمی در میان صوفیه نیشاپور ایفا کرده است، باید بپذیریم که بابا کوهی به والاترین جایگاهی دست یافته و به جایی رسیده است که برای مشایخ صوفیه آرزو بوده است.

در سومین دوران زندگی بابا کوهی، او را زاهدی می‌بینیم گوشه گیر که از گیرودار دنیا در غاری در حومه شیراز یکه و تنها پنهان شده است. نمی‌دانیم چرا او نیشاپور و شاگردان وفادار خود را ترک گفت و دوباره به جایی رفت که بخشی از زندگی خود را با استاد خویش در آنجا گذرانیده بود و

۳۰. زندگینامه بابا کوهی در نفحات الانس (ص ۳۵۲) تکرار دقیق حکایات اسرارالتوحید است. و مطلب تازه‌ی برای ما ندارد.

۳۱. درباره او بنگرید: نودالعلوم. زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی - ایران، ۱۹۲۹، ۳ (در همین کتاب، پیشین - ه. ت)

احتمالاً هیچگاه نیز براین نکته آگاه نخواهیم شد. شاید نزدیک شدن سلجوقیان پیروزمند، او را از خانقاهش رانده است و شاید هم علل خصوصی دیگری بوده است که ما آنها را نمی‌دانیم. می‌توان گمانه‌پر مخاطره‌ی در میان نهاد که بخشی از شالوده آن را گواهی اسرارالتوحید تشکیل می‌دهد و بخشی دیگر را یک غزل ویژه که در دیوان اوست.

ابن‌المنور مؤلف اسرارالتوحید هنگام نگارش دیدار بابا کوهی با شیخ-ابوسعید، شرح هیجانی را می‌آورد که هنگام دیدن اعجاز و کرامات شیخ مشهور به بابا کوهی دست داده است. کوهی، بیانات آتشین ابوسعید را می‌شنود، حالت وجد و حال او را می‌بیند و رشک و حسدی جانکاه به دل وی راه می‌یابد و با خود می‌اندیشد:

بارها در موقف توقف کردم، زندگی دنیایی را به فراموشی سپردم، چه مشایخی که دیده‌ام و چه خدماتهایی که به آنها کرده‌ام ... بیش از نود سال است که به مشایخ خدمت می‌کنم و خدمت من به آنها از دوران کودکی‌ام بوده است... علت چیست که او بر همه اینها دست یافت و من بر هیچ چیز دست نیافتم.^{۳۲}

ادامه این داستان دارای همه خطوط و ویژگیهای حکایات تبلیغاتی است و نمی‌تواند همچون سند، شایان نگرش باشد. اما در دیوان او نیز با شگفتی غزلی می‌یابیم که دقیقاً در نتیجه چنین تأثراتی پدید آمده است. این غزل در دیوان چاپ نگارنده دارای شماره ۹۲ است:

دل من بی‌جگری کرد و به جانان نرسید
درد هجران من از درد به درمان نرسید
سالها در ره مقصود به سر می‌رفتم
عمرم آخر شد و این راه به پایان نرسید
غرفه بحر تحیر دل من بالسب خشک
در عطش کرد و به سرچشمه حیوان نرسید

گریه چشم من از ابرگهر بارگذشت

مرهم ریش دلم زان لب خندان نرسید

خارخوردیم و همه خون جگر پالودیم

هیچ بسویی به مشامم ز گلستان نرسید

اینهمه گریه وزاری که تو کردی کوهی

هیچ رحمی به تو از حضرت رحمان نرسید

تردیدی نیست که این غزل کوچک، که سرتاپای آن را نومیدی ژرفی فرا

گرفته، بازتاب همان احساسی است که اسرارالتوحید در باره آن خبر داده است.

بویژه بیت آخر شامل ریشخند و استهزای تلخی است که کمتر می‌توان همانند آن را در دیوانهای صوفیه یافت.

با در نظر گرفتن این مراتب می‌توان چنین پنداشت که احترامی که

بابا کوهی در نیشاپور کسب کرده بود او را اقناع نکرده بوده است. وی در

آرزوی چنان تکامل معنوی بوده است که بتواند او را به استعدادی اعجاز آمیز

برساند و صاحب کراماتش کند و سرانجام من فردی او را در هستی مطلق جهانی

ناپدید سازد. اما به جای همه اینها، او تنها به معرفتی ژرف در فاضل مآبی الهیات

و احترامی کاملاً ظاهری دست یافت. شاید هم همین علل، او را وادار به ترک

نیشاپور کرد و به راهی کشانید که به انزوا در غاری که از دوران جوانی با آن

آشنا بود، می‌انجامید. او امیدوار بود که در آنجا در پرتو ریاضتهایی سخت به آن

تکاملی دست یابد که در نزدیکی با مشایخ نامی به آن دست نیافته بود. ما دلایلی

قاطع به سود این فرضیه در دست نداریم و نگارنده مدعی نیست که این فرضیه را

همچون حل قطعی مسأله بپذیرند، — این تنها یکی از احتمالات ممکنه است و

حقیقت واقع را با منابعی که در اختیار داریم، نمی‌توان مشخص کرد.

دیدیم که به‌گواهی اسرارالتوحید، بابا کوهی در نودسالگی هنوز در

نیشاپور بوده است. اگر این اشارات دقیق باشد باید چنین پنداشت که آخرین

دوران اقامت او در شیراز، بیست و اندی سال پاییده است. همین سالها کافی بوده

که او در میان مردم بومی شهرتی به‌هم‌رساند. آرامگاه او در همان غاری که در

آنجا زندگی می‌کرده است به زیارتگاه مورد علاقه‌ی تبدیل گردیده و حتی

بنا بر حکایات، حافظ شیرین‌سخن پرآوازه، پس از عبادت شبانه بر مزار بابا کوهی،

استعداد شاعری خود را از امام علی (ع) دریافت کرده است.^{۳۳} شهرت این آرامگاه تا روزگار ما باقی است و بزرگان فارس گاهگاه مبالغ شایان توجهی صرف نگاهداری آن کرده‌اند. در فادسنامه گفته می‌شود که در سال ۱۲۷۵ هجری ۵۹-۱۸۵۸ میلادی مؤیدالدوله طهماسب میرزای قاجار حکمران فارس در بالای مزار، گنبدی ساخته و حجره آن را نیز مرمت کرده است. محمد حسین شیرازی ویرایشگر دیوان کوهی، که تخلص شعری او شعاع است، در مقدمه دیوان دو قصیده به افتخار میرزا حبیب‌الله خان سالارالسلطنه و میرزا محمد علی خان نصرت‌الدوله نوشته است که در سال ۱۳۲۴ هجری/۰۷-۱۹۰۶ میلادی مزار را مرمت کرده‌اند. عکسهایی که در بین کاغذهای جاوید یاد و آ. ژو کوفسکی به دست آمده، نشان می‌دهد که مزار بخوبی نگاهداری شده است. سعید نفیسی استاد دانشگاه تهران به نگارنده خبر داده است که در حال حاضر این مزار از نقاط دوست داشتنی مردم شیراز در گردشهای بیرون از شهر است.

۳

پس از ترسیم خطوط کلی طرح آغازین زندگینامه بابا کوهی، ببینیم که چه آثاری از او به جای مانده است. کوهی مؤلف دو اثر (رساله) به زبان عربی است: زندگینامه حسین ابن منصور الحلاج که متن آن را ل. ماسینیون، چاپ کرده^{۳۴} و کتاب العادین که حاجی خلیفه از آن یاد کرده^{۳۵} ولی هنوز به دست نیامده است. اما بی‌شک دیوان فادسی بابا کوهی گرانبهاترین میراث فعالیت ادبی اوست. می‌دانیم که صوفیه خراسان، از سده چهارم هجری در مجالس خود به استفاده از اشعاری استعاره‌ای آغاز کردند که در آن چکامه‌ها، مضامین فلسفی با اصطلاحات

۳۳. بنگرید: Brown, *Persian literature under Tartar Dominion*, p.274.

34. Massignon, *Quatre textes*.

۳۵. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۱۸۷.

غزل‌های عاشقانه پرده‌پوشی شده بود. در زندگینامهٔ شیخ ابوسعید چند نمونه از این نمود دیده می‌شوند، اما متأسفانه اینها تنها قطعات پراکنده‌یی هستند که از ابیاتی جداگانه تشکیل شده‌اند.^{۳۶} بدین‌سان دیوان بابا کوهی یگانه دیوان کاملی است که از آن روزگار به‌جای مانده است.

اما در اینجا مسألهٔ بسیار مهمی سر بر می‌دارد که همانا مسألهٔ واقعیت داشتن تعلق این دیوان به بابا کوهی است. ماطرَح آغازین زندگینامهٔ بابا کوهی را ترسیم کردیم. اما آیا می‌توان اثبات کرد دیوانی که به نام بابا کوهی است به راستی اثر شیخ - ابن باکویه است؟ تخلص کوهی که تقریباً در همهٔ غزل‌ها به چشم می‌خورد نمی‌تواند گواهی قطعی باشد، زیرا به استثنای تذکره‌های تازه، در هیچیک از منابع کهن، دربارهٔ کارهای شاعری او سخنی گفته نشده است. باید ثابت کنیم که بابا کوهی همان مصنف دیوان کوهی است و بایستی اعتراف کرد که این کارچندان آسان هم نیست. در بیشتر زندگینامه‌ها، سال ۴۴۲ هجری / ۱۰۵۰ - ۱۰۵۱ میلادی سال مرگ کوهی ذکر شده است.^{۳۷} (به استثنای ذهبی که سال ۴۲۸ هجری ۳۷-۱۰۳۶ میلادی را ذکر کرده و سمعانی که به سالی تقریبی اشاره می‌کند و می‌نویسد: چند سال پس از سال ۴۲۰ هجری / ۱۰۲۹ میلادی). پس، دیوان باید در نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری نگارش یافته باشد، اما زبان آن را نمی‌توان زبانی کهن نامید و چنین می‌نماید که دارای ویژگیهای آن دوران نیست. برعکس، می‌شد تأیید کرد که این دیوان وجوه تشابه بسیاری با مجموعهٔ اشعار همانندی دارد، که در دورانی نزدیک‌تر به زمان ما سروده شده‌اند. در نتیجه با در نظر گرفتن زبان، استنتاجی می‌کنیم که نه تنها مسأله را روشن نمی‌سازد بلکه آن را تاریک‌تر هم می‌کند: اما در این کار مطلبی غیر عادی نیست. بررسی و مطالعهٔ چکامهٔ فارسی هنوز از آگاهی درخور اطمینان بر همهٔ مطالب بسیار دور است. ما دارای کارهایی در باره زبان آثار کلاسیک فارسی نیستیم و حتی متون انتقادی هنوز انگشت‌شمار است. ما فاقد معیاری مطلق هستیم و هرگونه نتیجه‌گیری که تنها ساخت زبانشناسی شالودهٔ آن را تشکیل دهد، بسیار لرزان خواهد بود. ما می‌توانیم دو دیوان دیگر

۳۶. خود ابوسعید شعر نمی‌گفت. بنگرید Nicholson, *Studies*, P.4

۳۷. ذهبی، طبقات، ص ۱۰۸۹.

که تنها یک سده با دیوان کوهی فاصله دارند یعنی اشعار سنایی (متوفی در سال ۵۳۵ هجری/ ۴۱-۱۱۴۰ میلادی) و اشعار شیخ احمد جامی را در کنار دیوان کوهی بگذاریم و هنگام سنجش سبک آنها با سبک کوهی قانع شویم که تقریباً تفاوتی در کار نیست تا همین اواخر، حتی یک ایران‌شناس نیز بردرستی تعلق داشتن این دو دیوان بر مصنفی که به آنها منسوب بوده‌اند تردیدی نداشته است. چون دلیلی نداریم که بپنداریم زبان شعر در همان صد سال می‌بایست دچار دگرگونی شود، باید چنین نتیجه بگیریم که یا هر سه دیوان از ساخته‌های دورانی دیرتر و یا برعکس، همه آنها اصلی هستند.^{۳۸}

مطلب دیگری که می‌تواند انگیزه تردید گردد آن است که همه غزل‌های دیوان تنها در بیت آخر دارای تخلص هستند. در میان ایران‌شناسان این عقیده

۳۸. یکی از مهمترین دشواریها برای بررسی جدی زبان چکامه‌های سده‌های چهارم و پنجم هجری، آن است که تقریباً نسخ خطی آن دوره به هیچ روی وجود ندارد. اگر نسخه خطی فارسی، تاریخ سده چهاردهم میلادی (سده هشتم هجری) را داشته باشد ما برای آن اهمیت ویژه‌ی قائل می‌شویم. بجز دادوشناسی ابوالمنصورالموفق که آن را اسدی در سال ۵۶-۱۰۵۵ میلادی رونویس کرده است، تقریباً نسخه‌ی خطی به این قدمت نداریم، و باید به نسخ خطی پسان‌تر خرسند باشیم. در عین حال هر ایران‌شناس از روی تجربه خود با شیوه ناپسند نساخان فارسی که هیچگاه کوشش نکرده‌اند متن اصلی را درست رو نویسی کنند، آگاهی دارد. آنها هنگام روبروشدن با واژه‌ی که برای آنها و نامفهوم بوده است، در نسخه خود واژه دیگری که تقریباً مناسب با متن یا بیت باشد می‌نوشته‌اند و یا شکل مرموزی می‌کشیده‌اند و در حاشیه سه نقطه می‌گذاشته‌اند. نسخه بردار بعدی نخستین واژه‌ی را که مورد پسندش قرار می‌گرفته بدون در نظر گرفتن آنچه که وزن و قافیه ایجاب می‌کرده و بدون توجه به مفهوم، جایگزین شکل پیشین می‌کرده است. باهر نسخه برداری از اثر، تحریف ژرف و ژرف‌تر می‌شده و احیای متن نخستین به کاری دشوار تبدیل می‌گشته است. با در نظر گرفتن این نکته، باید پس از اینکه کهن‌ترین متن نسخه خطی به دست آمده باشد بررسی و مطالعه آن را آغاز کرد. اما در اینصورت ما ناگزیر خواهیم بود که تنها به پژوهش آثار عده انگشت‌شماری از مؤلفان بسنده کنیم و برای همیشه از امید یافتن نتایج محسوس دست بکشیم، زیرا مشاهده نسخ خطی کهن و امکان بازیافت تازه، سال به سال کمتر می‌شود. در نتیجه باید به آنچه که در دست داریم خرسند باشیم و بکوشیم تا مواعی را که بر سر راه ما قرار می‌گیرند برطرف سازیم. داشتن متنی چاپی برشالوده نسخه‌ی تازه، به مراتب بهتر است تا هیچ چیز نداشته باشیم. متنی که چاپ شده باشد در دسترس همگان است و آنچه را که ناشر نتوانسته است احیا کند، ممکن است به وسیله پژوهشگری دیگر برپایه همین چاپ مشخص و زنده شود.

گسترش دارد که تخلص در بیت آخر، تنها از زمان سعدی پدیدار گردیده و پیشینیان سعدی، تخلص به کار نمی برده اند.^{۳۹} چنین می نماید که مطالعه دیوانهای شاعران کهن درباری مانند عنصری، فرخی، منوچهری، و دیگران این نظر را تأیید می کند. به کار بردن تخلص در اشعار این دیوانها بسیار نادر است و نام شاعر تنها بطور تصادفی در میان قصیده و یا غزل پدیدار می گردد. پس از آن، شاعران دربار آخرین پادشاهان غزنوی (ابراهیم، بهرامشاه) بیشتر از پیشینیان تخلص به کار برده اند. مثلاً در بخش اعظم اشعار مسعود سعد سلمان، تخلص هست.

اما این امر دلیلی بر اثبات نیست، زیرا ما در آثار دقیقی و کسایی و از آن مهمتر در آثار چکامه سرایانی که اشعاری عرفانی دارند مانند ناصر خسرو، سنایی و احمد جامی، تخلص را در همان جای معمولش می بینیم.^{۴۰}

بدین سان، این مطلب نیز دلیلی بر ساختگی بودن دیوان بابا کوهی نیست. استفاده کوهی از تخلص دارای ویژگی خاصی است که نگاه دانشمندان خاور-زمین را به خود دوخته است. تخلص او در دو شکل است: انسان و کوهی. تخلص نخست را می توان استثنا دانست، زیرا بندرت یعنی در نوزده غزل از مجموع دویست و شصت و نه غزل دیده می شود.^{۴۱} یگانه توضیحی که من می توانم در در این مورد پیشنهاد کنم آن است که نمونه های این کار را ما در آثار دیگر شاعران ایران می بینیم. شاعر کار خود را با یک تخلص آغاز، و سپس آن را با تخلص دیگری که به نظر او مناسبتر است تعویض می کند و ما این کار را در آثار جلال الدین رومی (خاموش و شمس تبریز) و دیگران می بینیم. احتمال دارد که انسان تخلص کوهی، پیش از تارک دنیا بی او بوده و سپس هنگامی که در کوههای اطراف شیراز در تنهایی به سر می برده، آن را تغییر داده است.

بدین سان دیدیم که باز کاوی شکل ظاهری اشعار کوهی اجازه نمی دهد که نتیجه گیری قاطع تری بکنیم. اما به عقیده نگارنده، محتوای دیوان او دارای

۳۹. بنگرید: Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*, vol. I, P. XXXV.

۴۰. این نکته احتمالاً باید نشان ارتباط شاعران صوفیه با محافل پیشه وران باشد و نزد پیشه وران مرسوم بوده است که نشان (money) خویش را در روی فراورده بگذارند.

۴۱. غزلهای شماره ۶، ۲ (تنها B)، ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۸ (BU*)، ۳۶، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۱۲۶ (اما U*!)، ۱۵۱، ۱۵۴ (؟)، ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۵۳ و ۲۵۴ (B).

اشارات پر ارزشی است که براین مسأله روشنائی می‌اندازد. ه. اته در مقاله خود درباره کوهی، اشاره کرده است که:

er legt noch das Hauptgewicht auf die saria, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des islam etc.

مطالعه دیوان نشان داده است که ه. اته محق بوده و در سرتاسر دیوان، اشعاری از این دست پراکنده است که:

همه در مکتب رسول خدا طفل راهد مانده در ابجد
(۸۷، ۱۱)

یا این که:

شارع شرع مصطفی مگذار تانگردی ز راه دین مرتد
(۸۷، ۱۶)

یا این که:

همه طفلان مکتب اویند از صغار و کبار و خیر و شر
(۱۳۶، ۱۳)

یا این که:

گرتو خواهی سرت به عرش رسد مکش از شرع مصطفی گردن
(۲۱۶، ۴)

پیشتر دیدیم که کوهی در نیشاپور به سوی صوفیه اعتدالی گرایش داشت. در نتیجه می‌بایست انتظار داشته باشیم که در اشعار او گرایش به سوی آشتی-پذیری تصوف افراطی خراسانیها را با موازین شریعت لمس کنیم. اشعاری که در بالا آورده‌ایم و شماره آنها را به آسانی می‌توان افزایش داد، به خوبی این نکته را تأیید می‌کنند. این هماهنگی اطلاعات زندگینامه با مطالب دیوان، مطلب پر اهمیتی است که به ما در نتیجه‌گیری اطمینان می‌بخشد. این مطلب با اقتباسهای فراوانی که در اثر کوهی از قرآن می‌بینیم تحکیم می‌یابد. می‌توان گفت قرآن پایه اصلی فلسفه اوست. راه او - تأویل - یعنی تفسیر قرآن در روح تصوف است و ضمناً نتایجی که از این راه به دست می‌آورد، تفاوت چندانی از فلسفه سنت (کلام) که مورد تأیید الاشعری است ندارد. با این همه، نمی‌توان گفت کوهی تنها شاعری پیرو الهیات چون ابوالعطاحیه است. اصول اصلی تعلیمات تصوف در همه بخشهای

آثار او رخنه کرده و تقریباً همه اصطلاحات فنی تصوف که دوست او قشیری به کار برده است، در دیوان او دیده می‌شوند.^{۴۲} می‌شد حتی تأیید کرد که کوهی تا اندازه‌ی پیرو موازین نظری خراسانیها بوده است.

مدح و ذم گو تفاوت نکند نیست فرقی میان آب و گلاب

(۲۵، ۴)

— افاده یکی از اصول اصلی مکتب ملامتیه است که در سده سوم هجری مرکز آن در نیشاپور بوده است.

در نتیجه، ما در اینجا به راستی درهم آمیختگی دو جریان اصلی را می‌بینیم: از سویی فلسفه فاضل مآبانۀ کلام و از سوی دیگر گرایش ویژه صوفیه که به عقیده نگارنده، اثبات مهم واقعی بودن دیوان بابا کوهی است.

جزئیات کوچک دیگری را نیز می‌افزاییم. نام حلاج فراوان در دیوان آمده است، که برای مؤلف *اخبار الحلاج* شگفت‌آور نیست.

شکل اشعار بابا کوهی بسیار ابتدایی است. او از همه بحرهای هزج مسدس (۳۲ بار)، اشکال گوناگون دهل (۳۵ بار) و خفیف (۴۲ بار) را بر دیگر بحرهای برتر شمرده و این به ه. اته امکان داده است که غزلهای او را *hymnenartige lieder*^{۴۳} (ترانه‌های سرودمانند) بنامد. اوزان پیچیده غزل به هیچوجه دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که سروکار ما با شاعری حرفه‌یی نیست، بلکه کوهی شاعری هوسکار (آماتور) بوده است. همین نکته را در مورد قافیه نیز می‌توان دید — قافیه گاهی بسیار سست است و گاهی اصولاً وجود ندارد^{۴۴} و ساخت عبارات غالباً بسیار تصنعی است. کوتاه سخن اینکه، تکنیک شاعری کوهی به خوبی با تجسم مربوط به اشعار *instatu nascendi* (در لحظه پیدایش) هماهنگ است و هنوز به آن مرحله از تکامل که در اشعار پسان‌تر صوفیه می‌بینیم نرسیده است. اما باید پذیرفت که چون نمونه دیگری از اشعار صوفیه آن دوران را در دست نداریم، حل این

۴۲. این نکته نیز پر اهمیت است که در آثار او تعداد زیادی از اصطلاحات فنی کلام اشعری به چشم می‌آید. این نیز به خوبی با مطالب زندگینامه که در منابع آمده است، هماهنگی دارد.

43. Ethé, *Glph.*

۴۴. شعاع ناشر، این را یادآور شده است.

مسئله که این از کمبودی کوهی و یا ویژگی اشعار تصوف در آن روزگار است ناممکن است.

با این همه، ویژگیهای غزل صوفیه در سده‌های پنجم و ششم هجری در اینجا نمایان می‌گردد. نمادهایی چون شاهد با دُخساری درخشان و ذلفانی همرنگ شب، شراب، شمع، سرو، لاله و فرگس، و همه صفات و القابی را که هر ایران‌شناس بر آن آگاهی دارد می‌توان در بیشتر غزلها یافت. اما، در حالی که در زمانی دیرتر، این نمادها با معانی دوپهلوی به کار رفته‌اند و حتی در برخی موارد (چنانچه در آثار حافظ) تعیین وزن واقعی استعارات و کنایات دشوار است، در آثار کوهی معانی آنها بسیار صریح و روشن است. غالباً عبارات استعاری با اصطلاحات توضیح دهنده‌ی همراه‌اند که دیگر اجازه نمی‌دهند در معانی آنها تردید شود.

نگارنده کوشیده است که در این نوشته فشرده نشان دهد که به عقیده راسخ اودیوان کوهی به راستی از آن این‌شیخ دانشمند است که به لقب ابن باکویه نیز شهرت دارد و در نتیجه از نیمه نخست سده پنجم هجری است. نگارنده نمی‌خواهد ادعا کند که دیوان در شکل کنسونی‌اش افزودگی‌هایی از دیگران ندارد. کارنسله‌های متعدد نساخان، علائم ژرفی از خود به جای گذاشته و شک نیست براین که در سده پنجم هجری این دیوان از تحریری که اینک در برابر ما است تفاوت محسوسی داشته. گذشته از تحریفات ناخواسته که ثمره خطاهای نساخان است، تحریفات عمدی و افزودگی‌های بزرگی نیز در دیوان هست. چنانچه قصیده شماره ۱۱۲، در منقبت ۱۲ امام شیعیان، بی‌شک پیدایش خود را مرهون علاقه‌مندی یک شیعه مؤمن است. شاید کوهی شیعه نیز بوده است (هرچند اشاره‌ی در این مورد در زندگینامه نیست)، اما در هر صورت او نمی‌توانسته است احساسات شیعی خود را با این بی‌کفایتی بیان کند. به عقیده نگارنده، اشتباه نیست که اگر زمان سرایش این قصیده را سده شانزدهم میلادی / ۱۲ هجری قمری، و آن را از درویشی ناشناس بدانیم.

اما بازشناختن و جدا کردن بخش واقعی دیوان بابا کوهی از افزودگی‌های پسان، کار آسانی نیست. مامعاری درخور اعتماد و مطلق در اختیار نداریم و

تا کنون اثری که بتواند در این کار دشوار ما را یاری کند نبوده است.^{۴۵} با توجه به همین نظریات است که بر آن شدم تا متن فارسی دیوان کوهی را، در آخرین تحریر آن، بدون تلاش برای احیای آن به شکل نخست، منتشر کنم. به عقیده من، چنین احیایی را وضع کنونی ایرانشناسی توجیه و تبرئه نمی کند و اعتراف می کنم که توانایی من برای انجام آن بسنده نیست. با این همه، به همراهی این مجلد، جلد دیگری نیز آماده می کنم که با دستگاه انتقادی لازم برای درک اهمیت این مجموعه برای تاریخ و اشعار تصوف در ایران مجهز است.^{۴۶}

۴

پیشتر گفتیم که متن فارسی دیوان باباکوهی برپایه سه نسخه خطی چاپ شده است که یکی از آن نسخه ها در موزه بریتانیا است (B)، و دو نسخه دیگر در لنینگراد در کتابخانه دانشگاه دولتی (U) و شعبه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم است (Z). دراز کردن این مقدمه با شرح نسخه خطی B کاری است زیادی. زیرا چ. ریو شرح آن را در فهرستی که برنسخ فارسی موزه بریتانیا ترتیب داده، آورده است.^{۴۷} من به شرح نسخه های خطی U و Z بسنده می کنم و می کوشم نسبت آنها را به یکدیگر نشان دهم.

نخست به U می نگریم.^{۴۸} این کتاب دارای صفحاتی است ۱۷×۲۱

۴۵. می توان گفت که این گفته تقریباً به همه شعر فارسی مربوط می شود، زیرا اگر ما حتی بهترین شاعران مشهور (از روی نام) و مثلاً سنایی، عطار و حتی جلال الدین رومی (غزلیاتش) را در نظر بگیریم، با همان موانع و دشواریها، یعنی نبودن متون انتقادی روبرو می شویم.

۴۶. این جلد عبارت خواهد بود از شرحی پیرامون رشد و تکامل مکتب صوفیه نیشاپور و ترجمه دیوان باباکوهی به همراه تفسیر مفصلی که نگارنده در آن تفسیر کوشش می کند تعلق داشتن هر بیت مورد تردید را به شاعر مورد بررسی قرار دهد. (در بایگانی ی. ا. برتلس نسخه خطی این اثر یافت نگردید. ظاهراً این اندیشه برتلس تحقق نیافته است. ه. ت.)

47. Rieu, *Catalogue, Supplement*, No 271

۴۸. Ms. Or. 1144 بنگرید: روماسکه ویج، فهرست، ص ۳۵۹.

سانتیمتر شامل ۱۱۰ ورق و در هر صفحه دارای ۱۱ سطر. کاغذ کتاب آبی رنگ و خط آن نستعلیق روشن و دقیق است. جلد آن به هیچ روی شایان توجه نیست. چهار ورق اول سفید است و متن از صفحه دوم ورق پنجم آغاز می گردد و از آنجا صفحات با جوهر سرخ رنگ شماره گذاری شده اند. سرلوحه ها و ماده های تاریخ نیز با خط سرخ نگاشته شده اند. ورق آخر نیز که می بایست دارای شماره ۲۲۳/۴ باشد، سفید است و با خط دوما سکه ویچ نوشته شده است:

P. Ms. O. 1144 - A. Romaskévitch. 127. Shiraz Z IV 1914.

همین تاریخ در ورق نخست نیز هست.

صفحات ۱۲-۱۴ شامل مقدمه میرزا محمد حسین شیرازی ملقب به شعاع است. این مقدمه در ضمیمه همین چاپ آمده است.^{۴۹} شعاع مقدمه را با قصیدایی آغاز می کند و می نویسد که بابا کوهی را در خواب دیده است. شیخ بزرگوار، برای او پیشگویی کرده است که در سال فیض ۵۰ پس از مرگ او نزد وی مهمان (ضیف) خواهد آمد. این مهمان، بیمار بوده و از کار زیاد و راه دور رنج برده است. مهمان، همان دیوان شیخ است، که از بخت بد به وسیله نساخان بیسواد تحریف شده است. بابا کوهی از شعاع می خواهد که بیماری دیوانش را درمان کند و درخشش پیشین را به آن بازگرداند: قصیده با این ماده تاریخ ^{مرد} بابا کوهی عبدالله که باید تاریخ مرگ شاعر باشد، که به عقیده نگارنده دقیق نیست، به پایان می رسد.^{۵۱} شعاع پس از این پیشگفتار پرطمطراق حکایت می کند که در سال ۱۳۲۴ هـ. / ۱۹۰۶-۷ م. دو تن از بزرگان شیراز - میرزا حبیب الله خان سالار السلطان و میرزا محمد علی خان نصرت الدوله - مزار شاعر را مرمت کرده اند. او با دو قصیده به افتخار این دو تن کار نیک آنها را ستایش کرده و با ادامه مقدمه می نویسد که به او دستور داده شده تا اطلاعات مربوط به زندگینامه شیخ را بیابد و آثار

۴۹. (ضمیمه یی که ی. ا. برتلس به آن اشاره می کند، مفقود است - ه. ت.).

۵۰. ماده تاریخ: ف = ۸۰، ی = ۱۰، ض = ۸۰۰، عموماً ۸۹۰.

۴۴۲ + ۸۹۰ = ۱۳۳۲/۱۴ - ۱۹۱۳.

۵۱. ماده تاریخی که شعاع آورده است = ۴۴۳ (!)، درست نیست، زیرا پیشتر دیدیم که مرگ کوهی در سال ۴۴۲ بوده است و گذشته از این طبق حساب نگارنده از این عبارت، تاریخ ۴۴۵ هجری به دست می آید.

گم شده او را جستجو کند. اما به رغم تلاش فراوان، دیوان، که حکم سیمرخ و سنگ فلسفه را یافته بود، پیدا نشد. شعاع به ناچار به رونوشت کردن اشعار گزیده، که در تذکره مشهور رضاقلیخان مجمع الفصحاء و دیاض العادین یافته بود، قناعت کرد. سرانجام روزی سعادت به او روی آورد و نسخه‌یی از دیوان را که تاریخ ۱۱۸۹ هـ / ۷۶ - ۱۷۷۵ م. را داشت و شامل ۲۰۰۰ بیت بود به دست آورد. شعاع، این اثر پرارزش را که متأسفانه پر از اشتباهات ناشی از خطاهای نسخ نیز بود روبرداری کرد و در عین حال خاطرنشان ساخت که شاعر در دیوان، دو تخلص انسان و کوهی را به کار برده است. مقدمه با توضیحی زیر عنوان مکتوف بود به پایان می‌رسد که ضمن آن شعاع می‌نویسد که چند سال بعد، هنگامی که او رونویسی مقدماتی خود را به انجام رسانیده بود، مجموعه‌یی از چند دیوان به دست آورد که با دیوان مولانا (رومی) آغاز گردیده بود و تاریخ سال ۱۱۶۹ هـ. ۵۶ - ۷۵۵ م. را داشت و ضمناً دیوان کوهی نیز در آن بود.

شعاع پس از مشاهده اینکه این نسخه کهنتر بوده و دقت بیشتری در آن به کار رفته است، هر دو نسخه را با یکدیگر مقابله کرد، خطاهای نمایان را بر طرف ساخت، و در حاشیه نسخه خود همه مواردی را که در نسخه جدید بود، یادآور شد (U *).

متن دیوان که با ترتیب معمولی الفبا در قوافی است، از صفحه ۱۵ آغاز می‌گردد. همه غزلها را و. آ. ژوکوفسکی شماره گذاری کرده است. این ترتیب را نگارنده در چاپ کنونی نیز نگاه داشته است. دیوان در صفحه ۲۱۸ که آخرین رباعی (ش ۲۷۲ ژوکوفسکی) در آن جای دارد به پایان می‌رسد.

گذشته از این، شعاع شیرازنامه را نیز که در آن درباره کوهی سخن رفته، به ضمیمه آورده است و در پایان شرحی زیر عنوان اخطار و اعتذار نگاشته و در آن به نزدیک بینانی اشاره کرده که تنها شکل ظاهر را می‌بینند. او پیش‌بینی می‌کند که این نزدیک بینان بر کمبودهای فنی اشعار خرده خواهند گرفت و سخت به آنان می‌تازد و می‌گوید مشایخ بزرگ صوفیه وقت آن را نداشته‌اند که به دنبال قوافی نادر و تکامل بحر برای ثبت الهام خویش بروند. او می‌کوشد این مطلب را با بیتی از جلال‌الدین رومی تأیید کند:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم هندیش جز دیدار من^{۵۲}

نسخه خطی با امضای محمدحسن شیرازی که به دبیرشهرت داشته و نسخ آن بوده به پایان می‌رسد و تاریخ آن ۱۷ ربیع الاول ۱۳۳۳ (۲ فوریه ۱۹۱۵) است.^{۵۳}

نسخه خطی Z از آن و.آ. ژوکوفسکی بود و پس از مرگ وی به موزه آسیایی منتقل شد. در نخستین ورق آن و.آ. ژوکوفسکی با خط خود نوشته است: «۲۳ دسامبر ۱۹۱۴ از و. ایوانف دریافت کردم. در شیراز از یک نسخه خطی نو (در حدود بیست سال) رونویسی شده است». احتمالاً این نسخه خطی، نخستین تحریر شعاع است که از روی نسخه خطی سال ۱۱۸۹ هجری تهیه شده و با همان خط نگارش یافته و تاریخ آن ۲۶ ذوالقعدة ۱۳۳۲ (۱۵ اکتبر ۱۹۱۴) است. نسخه خطی از ده دفتر دوخته نشده و بدون جلد با قطع ۲×۱۳ سانتیمتر تشکیل گردیده، کاغذ آن سفیدرنگ و شامل ۸ ورق است. مقدمه شعاع و نسخ در آن نیست. همه غزلها با دست و.آ. ژوکوفسکی شماره‌گذاری شده، اما این نسخه تنها دارای ۷۰ شماره است. می‌توان گفت که این نسخه در برابر U یکسره بی‌ارزش است، زیرا بخوبی مشهود است که کامل نیست، اشتباهات آن که از نسخه پیشین ناشی شده است، وجود دارد و در رونویسی آن به هیچ روی دقت به کار نرفته است. می‌شد چنین پنداشت که شماره‌های اضافی U که در متن اصلی نیست بر آن افزوده شده باشد، اما این گمانه به وسیله نسخه B (که تاریخ ۱۰۸۸ میلادی/۷۸-۱۶۷۷ هجری را دارد) و تقریباً شامل همه شماره‌های اضافی U است، رد می‌شود.

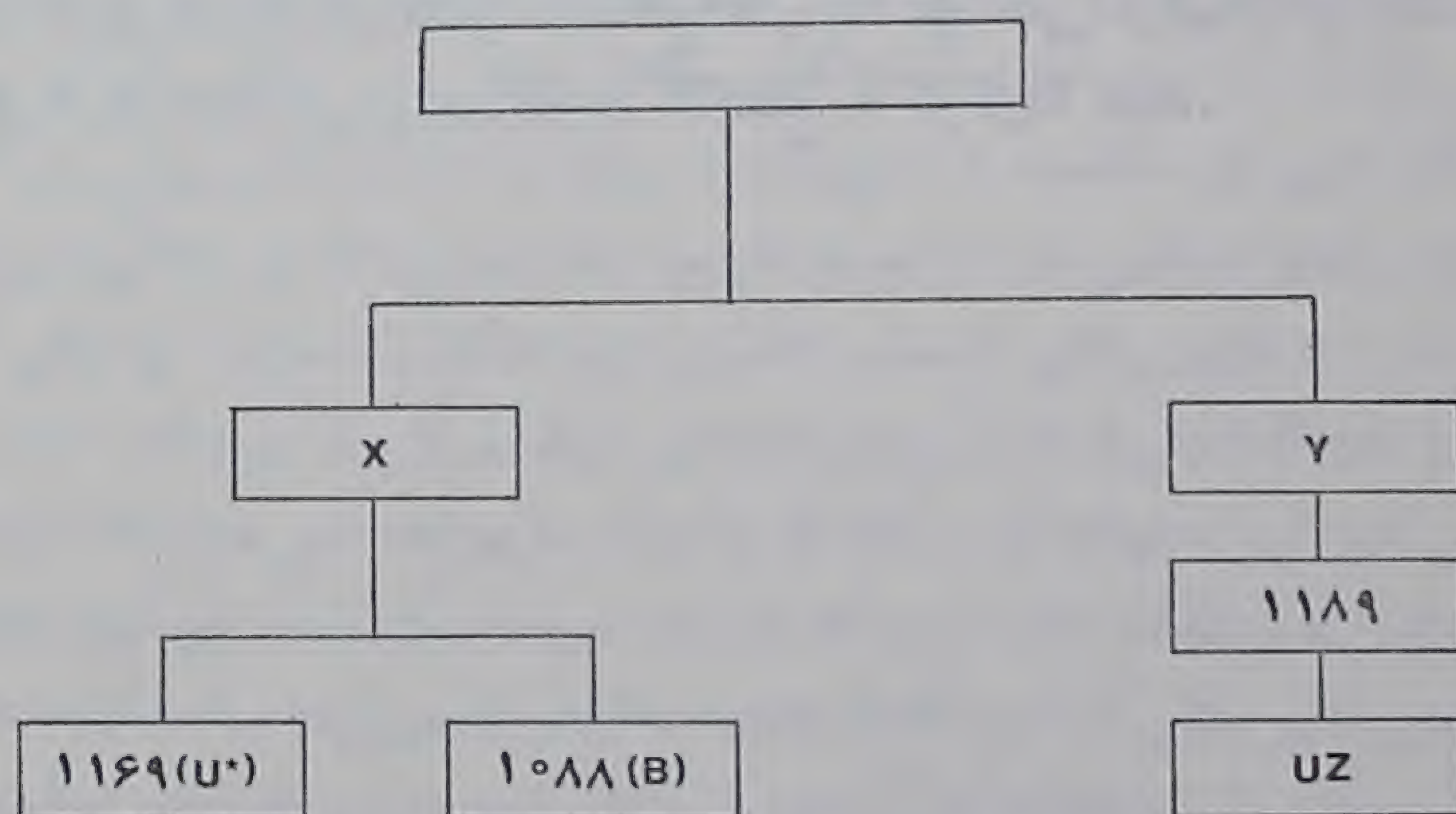
بدین سان، سه نسخه خطی برشالوده متن چاپی قرار دارند که تاریخ نسخه برداری آنها سالهای ۱۰۸۸-۱۱۶۹-۱۱۸۹ هجری است. فاصله‌ی بیش از شصت سال میان کهنترین آنها و ترتیب دهنده دیوان است. روشن است که احیای تاریخ متن ما کاری است بس دشوار. بی‌شک هر سه نسخه خطی از یک نسخه اصلی بسیار دور سرچشمه گرفته‌اند، اما راههایی را که در مسیر آنها - تغییراتی در متن پدید آمده است، نمی‌توانیم باز شناسیم، زیرا نسخه‌های پیوند دهنده برای ما روشن نیستند، و شاید هم

۵۲. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، دفتر اول، ص ۴۵.

۵۳. سودمند می‌دانم که یادآورهای شعاع را نگاه دارم و آنها را در افزودگی بر متن دیوان می‌آورم. (مقابله شود با پیشین، حواشی ۴۶-۵. ت.)

هیچگاه بر آنها آگاه نشویم. با این همه، نگارنده مشاهداتی داشته است که برپایه آن می توان جدول گمانه ارتباط میان آنها را ترتیب داد.

نگارنده تردید ندارد براین که U و Z از همان متن اصلی (نسخه خطی سال ۱۱۸۹ هجری که شعاع به آن اشاره کرده است) سرچشمه گرفته اند، زیرا آنها تقریباً با هم همخوانی دارند و دلیل برخی ناهماهنگی آنها، همانا بی دقتی نسخ است. از سویی دیگر وجوه مشترک میان B و U* بسیار زیاد است، (نگارنده بیش از سی مورد آن را مشاهده کرده است)، که به ما حق می دهد چنین بپنداریم که آنها از راههای گوناگون به همان نسخه اصلی که بر ما روشن نیست می رسند. بدین سان نتایج این مشاهدات را می توان در جدول زیر خلاصه کرد:



این نکته شایان نگرش است که ما در هر سه نسخه خطی، در حدود پانزده بار با اشتباه واحدی روبرو می گردیم که همانا به کار بردن اَوَن به جای آن است. ۵۴ می شد در این باره چنین گمان کرد که در متن اصلی کوشش شده است ویژگی گویشی مراعات شود که در آن گویش به جای آن — اَوَن به کار می رفته است، اما، متأسفانه دلیلی بر اثبات این گفته نداریم.

پیش از این که سرسخن را به پایان برسانیم، می خواهیم توجه خوانندگان را

۵۴. B: ۷۹، ۴؛ ۱۰۵، ۲. U*: ۱۱۰، ۳. UZ و U: ۱۶۲، ۲؛ ۱۸۳، ۳؛ ۱۸۴، ۱؛
 ۱۹۰، ۲؛ ۱۹۳، ۲؛ ۱۹۳، ۶؛ ۲۰۲، ۳؛ ۲۰۴، ۷؛ ۲۱۱، ۱۰؛ ۱۶۵، ۱؛
 ۲۷۹، ۲، ۲۸۱، ۲.

به ترجیح بند شماره ۲۶۴ معطوف سازم. به عقیده نگارنده، این ترجیح بند بسیار مورد تردید است و تصور می‌کنم که آن از بازمانده‌های یک ترجیح بند، با افزودن غزلهایی بر آن که بامتن اصلی هیچ وجه مشترکی نداشته، ساخته شده است. بحرهای گوناگون اجازه نمی‌دهند که آن را قطعه به هم پیوسته‌یی بدانیم.

چند سخن دربارهٔ جهات فنی چاپ: در متن چاپی، نسخهٔ U که کاملتر و درست‌تر است، بنیاد کار قرار گرفته است (زیرا استفاده از کار محرر محلی که در شعر مادری اش خبره است، سودمندتر است) اما حفظ کامل این تحریر میسر نگردید، زیرا در آنجا سوء تفاهم‌های آشکاری وجود دارد. نگارنده آنها را اصلاح و در حواشی ذکر کرده است. شماره‌هایی که در U حذف گردیده، از B گرفته شده و در جاهای مربوطه به ترتیب قوافی آمده است. نگارنده هنگام اشاره به نسخ خطی، ورقهای B و شماره‌هایی را که و. آ. ژوکوفسکی برای U و Z گذاشته، ذکر کرده است.

پیام عبدالله انصاری به وزیر

هنگام بررسی و مطالعه ادبیات تصوف به زبان فارسی، تقریباً با همان دشواریهایی روبرو می‌شویم، که درمسأله پیدایش شعرفارسی نوین (دری) با آن روبرو هستیم. می‌توانیم پیدایش تصوف را در میان تازیان (یا درست‌تر، تعلیمات زهاد که برشالوده آن تصوف پدید آمده است) و انتقال آن را بر زمینه‌ی ایرانی و شکوفانی درخشان آن را که در پایان سده سوم هجری به تشکیل مکتب جامعی در نیشاپور انجامید، ببینیم. بیشتر آثار ادبی این مکتب، تا به روزگار ما رسیده و در حال حاضر برخی از آنها را با چاپ کشورهای اروپایی نیز در دست داریم. اما، تصویر تکامل زندگی ادبی صوفیان ایران هنوز به خوبی روشن نیست. نخستین پژوهشگران تصوف، پیدایش چکامه صوفیه را به زبان فارسی با نام شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر وابسته می‌دانند. اما، مطالعه و بررسی کهن‌ترین دیوانهای صوفیه که تا زمان ما رسیده، یعنی مجموعه اشعار بابا کوهی شیرازی^۱، نشان داده است که ابوسعید بی‌شک آفرینشگر این گونه شعر نبوده است. دیرزمانی پیش از او چکامه صوفیه به زبان فارسی بوده و اصطلاحات آن که سپس بنابر سنت مورد استفاده قرار گرفت، طرح شده بوده است.^۲ هنوز نمی‌توانیم لحظات پیدایش این شعر را ببینیم. این یکی از وظایفی است که در برابر ایرانشناسان به نوبت نشسته است. برای حل مسائل مربوط به این کار، هر سطری که از آثار صوفیه خراسان تا زمان ما رسیده، دارای اهمیت بسیاری است.

برخی از جهات اصلی^۳ هم اکنون مشخص می‌شود، اما برای طرح نهایی

۱. مقابله شود با: «دو غزل بابا کوهی شیرازی» در همین کتاب.

۲. Nicholson, *Studies*, p.48 مقابله شود با: «لحظات اصلی در رشد و تکامل اشعار تصوف فارسی» در همین کتاب.

۳. چنان که مسأله مربوط به ارتباط مکتب نیشاپور با تعلیمات هلاکویه را، بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

آنها، مطالب موجود هنوز کافی نیست. چنان که، می‌توانیم تا اندازه‌ی با اطمینان تأیید کنیم که صوفیه نیشاپور سخت در زیر تأثیر کلام بوده‌اند و با موفقیت بسیار، از شیوه‌های آن برای هدفهای خود بهره می‌جسته‌اند.^۴ کلابادی و بابا کوهی نمایندگان ویژه چنین صوفیانی بوده‌اند. اما، واکنش علیه شیوه‌های فاضل‌مآبانۀ تهی در علم، که در همه مشرق اسلامی گسترش وسیعی یافته بود، به محیط صوفیه نیز راه یافت و در سیمای شیخ مشهور، عبدالله انصاری (۱۰۰۶ - ۱۰۸۸) که از طریق پیر خود ابوالحسن خرقانی با محافل نیشاپور ارتباط داشت، نماینده برجسته خود را پیدا کرد. عبدالله انصاری از پیروان مذهب حنبلی، و یکی از مخالفان آشتی‌ناپذیر طرفداران اشعری بود و نظر خود را درباره آنها در کتاب خویش ذم الکلام^۵ نگاشت. همین نکته ما را وادار می‌سازد که توجه ویژه‌ی به انصاری معطوف سازیم، زیرا مقابله تعلیمات او با نظریات نیشاپوریان، فروگشایی بسیاری از مسائلی را که هنوز روشن نیستند، امکان‌پذیر می‌سازد.

و. آ. ژوکوفسکی در مقاله ترانه‌های پیرهرات^۶ خاطرنشان ساخته است که می‌خواهد اثر بزرگی در باره انصاری بنویسد. اما، این تصمیم نتوانست جامه عمل بپوشد. ولی تا زمانی که این کار انجام‌نگیرد، گمان نمی‌رود که در مطالعة تصوف ایران موفقیتی به دست آید. نمی‌شود انصاری را کنار گذاشت، زیرا تأثیر او بسیار زیاد و در سده‌های پیاپی محسوس است. ضمناً برای شناختن او، کاری که انجام گرفته بسیار و بسیار کم است. سه اثر بسیار بزرگ او یعنی *منازل السائرین*^۷ و *طبقات الصوفیه* به زبان عربی و *منازل نامعلوم* به زبان فارسی با آن که تا روزگار ما رسیده‌اند، ولی به چاپ در نیامده‌اند.

چاپ *منازل فارسی*، کمال مطلوب است، زیرا این اثر نمونه جالب و نمایشگر همه فعالیت ادبی انصاری است. چاپ اشعاری که شامل این اثر بزرگ‌نیم‌نثر و نیم نظم است، به وسیله و. آ. ژوکوفسکی به روشنی تمام، توان چکامه‌سرایی انصاری را

۴. لازم به یادآوری است که بابا کوهی به وسیله عبدالله ابن خفیف با الاشعری مربوط بوده است.

5. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm. 114

۶. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیرهرات، ص ۷۹.

۷. شرح نسخه خطی آن در ۳۲۱ و ۳۲۴ Flügel, *Handschriften*, آمده است. *منازل السائرین*

در سال ۱۳۱۵ هجری / ۱۸۹۷-۹۸ میلادی در تهران با چاپ سنگی منتشر شده است.

نشان داده است. البته، این قطعات نمی‌توانند تجسمی دربارهٔ محتوای این کتاب به دست دهند. شعری که با زبانی شیرین و پراهنک سروده شده، وزنی نیکو دارد و با گشاده‌دستی، قافیه‌آرایی گردیده، اهمیت مضمونش برای ما بسی بیشتر است. مطالب فلسفی بارها با افسانه و امثله‌های بی‌پایانی تعویض می‌شوند که غالباً از گنجینهٔ روایات مردم گرفته شده و موازاتی برای آنها در آثار دیگر مؤلفان نیست. چنان می‌نماید که منازل نامعلوم نیای حماسه‌های بعدی سنایی، عطار و جلال‌الدین رومی است، با این تفاوت که در اینجا تار و پود اصلی آن را نثر می‌سازد و شعر، تنها در میان نثر جای گرفته است. شاید این اثر از لحاظ بدیعی بودن، حتی بالاتر باشد. زیرا بحرهای شعری که جایگزین یکدیگر می‌شوند، و شکوه نثر مسجع، از لحن یکنواخت و مداوم بسیاری از هزاران بیت بحرهای بعدی شعری، گونه‌گونی و زیبایی بیشتری دارد.

گذشته از منازل نامعلوم، بسیاری از آثار کوچکتر انصاری نیز به زبان فارسی تا روزگار ما رسیده که به همین شیوه نگارش یافته و در میان آنها مناجات که بارها در خاورزمین با چاپ سنگی منتشر شده است، بیش از همه شهرت دارد. نصیحت‌نامهٔ وزیر که این شرح دربارهٔ آن است، در همین گروه است. و. آ. ژو کوفسکی باورداشت، که همهٔ این آثار زمانی با منازل نامعلوم اثر یگانه‌یی را تشکیل می‌دادند و بر آن بود که اشارهٔ حاجی‌خلیفه (۵، ۵۲۸) بر مناجات اشاره‌یی بر همین اثر بوده است. چنین عقیده‌یی دور از احتمال نیست. آثار کوچک انصاری دارای شکل استواری نیستند و در نسخه‌های گوناگون، درازا و ترتیب جمله‌های آنها گوناگون است که مایهٔ شگفتی هم نیست، زیرا هر جملهٔ جداگانه جمله‌یی است کامل که پیوندی با جملهٔ پیشین و یاپسین ندارد. در مورد مناجات این مطلب را و. آ. ژو کوفسکی تذکر داده است و در بارهٔ نصیحت‌نامه نیز می‌توان همین را گفت.

من متن کامل نصیحت‌نامه را از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی (Dorn—260) در اینجا می‌آورم^۸ و تفاوت‌های آن را طبق نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، شمارهٔ ۲۶۸، (C_{۱۱۱})، ورق ۱ ب^۹ می‌آورم. تفاوت‌ها را می‌توان با افزودن متن نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه لنینگراد، شمارهٔ ۳۸۶ افزایش داد، اما از این کار،

۸. شرح آن را بنگرید: Dorn, Catalogue, No CCLX

۹. این يك مجموعهٔ خطی است با قطع ۱۵/۵ × ۲۴ سانتیمتر و ۱۸۴ ورق که تعداد سطرهای

از نگاه متن، تغییر چشم‌گیری به دست نمی‌آید و افزودن آن، در چاپ متن چون بر مکثها می‌افزاید، دشواریهای بیشتری پدید می‌آورد.

متن

من مقالات خواجه عبدالله انصاری قدس سره

در نصیحت فخرالوزرا خواجه نظام الملک طوسی رحمه الله علیه در مواجهه فرموده که یا نظام^{۱۰} در رعایت دلها کوش و عیب مردم بپوش^{۱۱} (۲ الف) و دین بدنیا مفروش^{۱۲} هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد با خدای بصدق با خلق با انصاف با

- صفحات آنها گوناگون است (در صفحات بعد متن آن با علامت A مشخص می‌گردد)، با مضامینی بسیارگونه گون و در آن مطالب زیر را می‌بینیم:
- ۱- ورق ۱ ب (سأله حضرت خواجه عبدالله انصاری؛ ۲- ورق ۲ ب مناجات انصاری که مطلعش این است: الهی نهان از خود در تو میزارم- حجاب می‌بینم و کشف پندارم، که با مطلعی که در Rieu, Catalogue, 35 آمده است همخوانی ندارد. این اثر در صفحه ۵ ب ناگهان قطع می‌شود و سپس چنین ادامه می‌یابد ۳- ورق ۶ ب ترجمه ادبیین حدیث للجامی با مقدمه‌یی که در Rieu, Catalogue, p. 17 نیست و با این واژه‌ها آغاز می‌شود: صحیح‌ترین حدیثی که داویان مجالس دین و محدثان صدقات یقین املا کنند حمد دانایست الخ؛ ۴- ورق ۶ ب، در حواشی مناجات‌نامه حضرت مولوی قدس سره العزیز با مطلع: الحمد لمن له الثنایا والشکر لمنعم البرایا؛ ۵- ورق ۸ ب- ۱۱ الف، حواشی؛ در بیان آن که بهشت و دوزخ هر دو از عاشق ترسان و گریزان دوزخ الخ. نشر انباشته از اقتباس که بیشتر از مثنوی است؛ ۶- ورق ۱۴ ب- ۳۹ ب گلشن (از تألیف محمود شبستری (مقابله شود با Rieu, Catalogue, p. 608)؛ ۷- ورق ۳۹ ب- ۱۴۰ الف گلستان سعدی؛ ۸- ورق ۳۹ ب- ۱۱۵ ب در حاشیه یوسف و زلیخای جامی (Rieu, Catalogue, p. 645)؛ ۹- ورق ۱۱۵ الف ۱۲۳ الف مثنوی تعلیمی با مطلع: بعد حمد خدا و نعت و رسول بشنواین نکته را به سمع قبول و مقطع: هست دیداد حق اجل و نعم و به انتهی الکلام و تم؛ ۱۰- ورق ۱۲۳ ب- ۱۳۰ ب در حواشی: (سأله شرح بیتین مثنوی مولوی للجامی (Sachau and Ethé, Bodleiana, No 611-617)؛ ۱۱- ورق ۱۳۰ ب- ۱۳۲ ب، حواشی: عقد ۳۷ سبعة الابرار للجامی؛ ۱۲- ورق ۱۳۳ الف- ۱۳۶ الف؛ قطعه‌یی از تحفة الاحرار- للجامی (V. 1615-59, 184-208 ed. Falconer)؛ ۱۳- ورق ۱۴۰ الف؛ حواشی: سه رباعی از مؤلفی ناشناخته. نسخه خطی در سال ۹۵۷ هجری به دست شخصی به نام با میرک تاشکندی رونویس شده. خط آن نستعلیق خوب است ولی برخی بخشهای آن از نم سخت خراب شده است.
 ۱۰. در A از قلم افتاده است. ۱۱. در A از قلم افتاده است.
 ۱۲. در A نوشته شده است: یا نظام.

نفس^{۱۳} بقهر با درویشان بلطف با بزرگان بخدمت با خردان بشفقت با
دوستان بنصیحت با دشمنان بحلم با جاهلان بخاموشی با عالمان بتواضع
(۲ ب) پرسید که درحق دنیا چکوئی گفت چکویم درحق^{۱۴} چیزی که
برنج بدست آرند و بخست نگاه دارند— و بحسرت بگذارند دیگر فرمود
که^{۱۵} سرمایه عمر مغتنم شمار^{۱۶} و طاعت حق را غنیمت دان^{۱۷} از
آموختن ننگ مدار نجات نفس در عبادت جوی^{۱۸} نفس را مراد مده^{۱۹}
در هر^{۲۰} کار که باشد یاری از حق طلب^{۲۱} (۳ الف) از نادان مغرور
اجتناب نمای ناشنیده و نادیده مکوی عیب کسان مجوی بعیب خود
بینا باش^{۲۲} تا نپرسند مگو تا نخوانند مرو^{۲۳}— بلندی بصبر جوی دنیا—
پرست مباش از آموختن علم میاسای برطاعت حریص باش مردم را
بافراط مستای^{۲۴} در نهان بهتر از آشکار باش^{۲۵} در کذر تا در کذرانند
[۳ ب] از خود^{۲۶} لاف مزین بسلا را نتیجه هوا دان آنچه ننهاد
برمکیر نا کرده را کرده مشمر دلرا بازیچه دیو^{۲۷} مساز تا از
محاسبه^{۲۸} نفس خود^{۲۹} نپردازی در دیگران شروع مکن هرچه بخود

۱۳. اصطلاح صوفیه است مثل: النفس الامارة بالسوء، در مقابل دوح.

۱۴. در A از قلم افتاده است. ۱۵. در A از قلم افتاده است.

۱۶. در A: شمر. ۱۷. در A افزوده شده است: سلاح از علم ساز.

۱۸. در A افزوده شده است: و ه [ی]ت مرگ ا یاد کن.

۱۹. در A افزوده شده است:

که بسیار خواهد نادان را زنده مدان زاهد جاهل اعتقاد مکن خویشتن شناسی
سرمایه بزرگ دان.

۲۰. در A هر از قلم افتاده است.

۲۱. در A افزوده شده است:

فضل و تقوی حصن حصین دان از دشمن دوست رو حذر کن.

۲۲. در A افزوده شده است:

در نهان بهتر از آشکارا باش در راستی که به دروغ ماند مبالغه مکن در جواب
تعجیل منمای قول از راستی باز مگیر.

۲۳. در A افزوده شده است: مفروش آنچه نخرند.

۲۴. A با فردا! sic ۲۵. در A از قلم افتاده است.

۲۶. در A از قلم افتاده است. ۲۷. در A افزوده شده است: برا و امید نبند.

۲۸. محاسبه - اصطلاح مشهور صوفیه. ۲۹. در A افزوده شده است: و ا

روا نداری بدیکران میسند بنده حرص مباش^{۳۰} تا توان^{۳۱} نان کس^{۳۲} مخور و نان از هیچکس دریغ مدار^{۳۳} [ع الف] از داده خدای خور که هرگز کم نشود دهنده خدا را دان^{۳۴} از درویشی مترس^{۳۵}—سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد کرد آن مکرد خود را اسیر شهوت مساز^{۳۶} عافیت را بفرمان نفس از دستت مده دشمن اگرچه حقیر بود^{۳۷} خوار مدار^{۳۸} با ناشناخت همسفره مباش [ب] اندک خود را بهتر از بسیار دیکران دان^{۳۹}—غم بیهوده بخاطر راه مده عهد را بویا رسان هر جا که باشی خدای را حاضر دان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی و عده دان مگو آنچه نتوانی شنید از دوست بیک جفا^{۴۰} باز مکرد یا ررا وقت خشم و غضب بیازما با دوستان در همه کار مواسا نما^{۴۱} تا توانی [ه الف] نیاز خود بر مخلوق عرضه مکن امانت نگاه دار خاموشی شعار^{۴۲} ساز بیهوده کوئی را سر همه آفتها دان منت بدار^{۴۳} منت منه خویش^{۴۴} را بنده کسان مساز حاجت روائی را کاری بزرگ دان—دوستی خدای در کم آزاری

۳۰. در A افزوده شده است: نان از هیچکس دریغ مدار.

۳۱. در A از قلم افتاده است. ۳۲. در A افزوده شده است: هیچکس.

۳۳. در A از قلم افتاده است. ۳۴. در A از قلم افتاده است.

۳۵. در A افزوده شده است: از فرمان نفس حذر کن.

۳۶. در A حذف شده است. ۳۷. در A: باشد.

۳۸. در A افزوده شده است: از دشمن خانگی بترس.

۳۹. در A افزوده شده است:

چون کسی سخن کوئد خاموش باش سرمایه عمر تو حید دان پاک اعتقاد را بی زوال دان بصیر بلندی جوی دنیا پرست مباش که دشمن خدای را پرستنده باشی از راستی شفیع انگیز سخن از شهادت کوی گذشتن از خود رسیدن بحق دان اگر راحت خواهی رنج کش بر طاعت حریص باش و تکیه مکن مردم را با فردا (sic) مستای راست کوی و عیب مجوی خفته غفلت مشو جمع مال را اقبال دان و خرج ناکردن ادبار از داده خدای خور که هرگز نشود دهنده خدا را دان سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد بگردان هرگز مکرد خود را فدای مال مکن خود را اسیر شهوت مساز از نوکیسه وام مخواه کم خود را از بسیار دیکران بهتر دان.

۴۰. مقصود رنجش است. ۴۱. در A از قلم افتاده است.

۴۲. در A افزوده شده است: خود. ۴۳. A: مداد. ۴۴. A: خویشتن.

شناس سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان [ب] دامن در کش
در سخن کسی را خجل مساز از سخنی که خنده آید حذر کن مقدار مال
فقر خود با هیچکس مکوی با مردم بی شرم و بی حیا منشین که در دنیا
و آخرت مذلت و عقوبت باشد تا خشم ننشیند سخن مگو حرمت همه
کس نگاه دار تا ترا حرمت باشد طعام بسیار مخور که دل سیاه کند و از
(۶ الف) عبادت باز دارد باطن را بهتر از ظاهر دار که ظاهر نظرگاه
خلق است و باطن نظرگاه حق کاری نکنی که در نظر حضرت حق
سبحانه و تعالی خجل و شرمسار کردی توفیق رفیق باد^{۴۵}

تفاوتهای موجود در خواندن متن که در بالا آوردیم، نشان می‌دهد که متن
پیام تا چه اندازه در نوسان است. دامنه این تفاوتها را می‌توان با بهره‌گیری از دیگر
نسخه‌های خطی افزایش داد.^{۴۶} اما گمان نمی‌رود تعیین نخستین نگارش آن از راه
مقابله این نسخ خطی، امکان داشته باشد. پیش از همه باید گفت که ما نسخ خطی
بسیار کهن در اختیار نداریم و همه آنها بیشترشان از سده‌های پانزدهم و شانزدهم
میلادی هستند. دیگر این که، چنان که اشاره کرده‌ایم، خود شکل پیام امکان می‌دهد
که جای همه جملات و عبارات تغییر کند و یا بر آنها افزودگیهایی آورده شود و یا

۴۵. در پایان آمده است:

کتبه العبد الحقیر شاه محمود النیسابوری فی سنه اربع و ستین و تسعمایه.
در A (پس از ستاره) جمله آخر از قلم افتاده و به جای آن آمده است:

عقوبت باندازه کنه کن بهر جا که باشی خدا را حاضر دان کستخ مرو عهد را بوفای
رسان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی وعده را دان دوستی دلها در سخا و کم
آزاری دان خود را از حال خود غافل مساز مکوی آنچه نتوانی شنید از دوست
بیک جفا باز مکرد یار را در وقت خشم و غضب بیازمای با دوستان در همه
کاری مواساکن سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان دامن در کش
انشاء الله توفیق رفیق باشد تم.

۴۶. شرح این نسخه خطی در فهرستهای زیر آمده است:

- ۱- Flügel, *Handschriften*, Bd III, S. 445, 493, 505
- ۲- Ethé, *Catalogue of the India Office*, No 1780 (۱۶۳۹ هجری)
- ۳- Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*, No 1400
- ۴- نسخه خطی کتابخانه دانشگاه، ش ۳۸۶، که و. آ. ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است.

تعدادی از آنها کاهش یابد. این ویژگی تنها مربوط به پیام نیست، بلکه مناجات انصاری نیز دارای همین ویژگی است و تعیین نگارش آغازین آن اگر غیر قابل حل هم نباشد به همان اندازه دشوار است. اما پس از خواندن تفاوت‌های نسخه A می‌توان به این نتیجه رسید که نباید برای این نکته اهمیت چندانی قائل شد. سخن بر سر آن است که این تفاوت‌ها تقریباً همواره بسیار کم اهمیت هستند. بخش اعظم آنها مربوط به جابه‌جا شدن ساده عبارات است و آن افزودگی‌های اندکی که در نسخه A می‌بینیم، ویژگی پیام را تغییر نمی‌دهند و با مواد اصلی آن به خوبی همخوانی دارند. بدین‌سان، در وضع کنونی، کاری که می‌توانیم انجام دهیم آن است که با همین ترتیب متن بسازیم و بکوشیم تا برپایه مطالب موجود، نتیجه‌گیری لازم را بکنیم. تنها می‌توان آنچه را که آشکارا بالحن سراپای متن پیام مغایرت دارد، کنار گذاشت.^{۴۷}

مسئله بسیار مهم دیگر، همانا مسئله مؤلف این اثر است. ظاهراً ترتیب دهندگان فهرستها که شرح پیام را آورده‌اند، به هیچ روی در تعلق داشتن اثر به انصاری تردیدی نداشته‌اند. و.آ. ژوکوفسکی نیز همین عقیده را داشت. نخستین بار و.آ. ایوانف در فهرست خود،^{۴۸} بر این نکته تردید کرد و یادآور شد که حل مسئله مؤلف این پیام بی‌اندازه دشوار است. به راستی هم در ادبیات تصوف، انبوهی از رسالات کوچک، وابسته بانام مشایخ بزرگ به چشم می‌خورد که عملاً هیچ نسبتی با آنها ندارد. در بیشتر موارد، ساخته کاری بی‌درنگ، مشاهده می‌شود، زیرا معمولاً سیمای مؤلف ناشناخته که در پوشش نام شیخی که چند سده پیشتر روزگار به سر می‌برده، پنهان است، از روی سبک و واژه‌هایی که بکار برده نمایان می‌گردد.

این ساخته‌کاریها در بین درویشانی پدید آمده است که در کار ادبی ورزیدگی نداشته‌اند و از این رو حتی تلاش نکرده‌اند که به این ددوغ مصلحت آمیز شکل قانع‌کننده‌ی بدهند. از سویی دیگر خوانندگان نیز از دانش کافی برای شناسایی برخوردار نبودند و با باوری کامل این فریب را می‌پذیرفتند.

۴۷. در هر صورت می‌توان امیدوار بود که مطالعه و بررسی بعدی آثار انصاری، بر این مسئله تاریک سایه بیندازد. فعلاً باید به درك این نکته بسنده کنیم که هر گام که در این سو برداشته می‌شود ما را به هدف نزدیکتر می‌سازد.

۴۸. بنگرید: پیشین، حواشی ۴۶.

اما پیام انصاری وضعی دیگر دارد. گذشته از این که در هر هشت نسخه خطی مشهور، این اثر به نام اوست، نمی‌توان آن را همچون ساخته کاری نگریست. سبک پیام یعنی جمله‌های کوتاه که غالباً سجع دارند، از ویژگیهای همه آثار انصاری است.^{۴۹} باید یادآور شویم که زبان اثر بسیار ساده و طبیعی است. در اینجا عبارتهای پیچیده دیده نمی‌شود و زبان آن زبان گفتگوست. اما با اطمینان کامل می‌توان گفت که تنها مردی که دارای تجربه بزرگ ادبی بوده، می‌توانسته این اثر را به رشته تحریر کشد، زیرا فقط چنین مردی یارای آن را داشته است که افکار خود را در چنین شکل فشرده‌ی بیان، و از مفاهیم دو پهلوی و ناروشن پرهیز کند. گذشته از این، اصطلاحات صوفیه هرچند به ندرت دیده می‌شوند ولی کاملاً درست به کار رفته، و گواه آشنایی مؤلف با آیین تصوف‌اند.

سرانجام، در همه پیام آهنگی است که از ویژگیهای تعلیمات فرقه ملاحیه است که مواد اصلی آن در مکتب نیشاپور (حمدون القصار، ابو حفص الحداد، ابو عثمان الحیری)، طرح شده بود.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که مؤلف پیام باید مردی باشد که از تجارب بسیار ادبی برخوردار، و بر تعلیمات اصلی صوفیانی که پیش از سده سیزدهم میلادی می‌زیسته‌اند^{۵۰} آگاه بوده و با مکتب نیشاپور ارتباط داشته باشد. این ویژگیها رویهمرفته در انصاری هست و بدین سان باید پذیرفت که تعلق داشتن این اثر به خامه او بسیار محتمل است.

مسأله سوم همانا تعیین شخصیت نظام است که پیام خطاب به اوست. طبق سنت، تأیید می‌شود که این پیام خطاب به نظام‌الملک وزیر نامی سلجوقی بوده است. از لحاظ زمانی این امر کاملاً امکان‌پذیر است،^{۵۱} اما اطمینانی راسخ بر آن نیست. ظاهراً صوفیه افسانه‌ی درباره ارتباط میان این دو شخصیت برجسته داشته‌اند، که بررسی درستی آن در حال حاضر کاری است بس دشوار. نشانه‌های این افسانه در بسیاری از آثار صوفیه پراکنده است و از جمله

۴۹. در این مورد مقایسه نصیحت‌نامه با مناجات و منازل نامعلوم بسیار مناسب است.

۵۰. زیرا نمی‌توان چنین زبان ساده و نبودن هرگونه استعاره و قیاس را از دورانی دیرتر پنداشت.

۵۱. نظام‌الملک روز چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲ به قتل رسید (بنگرید).

(Browne, Literary history, vol. II, p, 186.

یکی از نمونه‌های روشن آن را در زندگینامه شیخ نامور، ابوالحسن خرقانی^{۵۲} می‌بینیم که زیر عنوان نودالعلوم تا روزگار ما رسیده است.

چون این متن که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بسیار زیادی است، تا به کنون چاپ نشده است، حکایت مربوط به انصاری را از این متن تمام و کمال می‌آوریم:^{۵۳}

نقل کرده‌اند^{۵۴} که شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند. گفت^{۵۵} در راه بلخ اندیشه کردم تا من به کدام بی‌ادبی درمانده‌ام؟ یاد آمد مرا روزی به سجاده شیخ ابوالحسن خرقانی انگشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم. استغفار آن کردم. خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بر بام برآورده بودند از جهت سنکسار وی را.^{۵۶} چون به دز شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها گشاد و شخصی آمد که خلاص شد. حیران بماندند و آن‌چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه^{۵۷} (?) (بو)^{۵۸} حسن را به خواب دیده بود که استغفار کرد به من ببخش وی را.

این داستان دارای جنبه‌بی‌است سربه‌سر افسانه‌یی، که ضمناً می‌تواند یک واقعیت تاریخی شالوده آن را تشکیل داده باشد. پیام حاکی از کارهای خاص دنیوی از قبیل گردآوردن مال و سرمایه به سود دادن و جز اینها است که انتساب آن به صوفی گوشه‌گیری بی‌معناست. از سوی دیگر، اندرزهای فراوانی داده می‌شود که مربوط به رفتار با زیردستان است و نشان می‌دهد که نظام می‌توانسته است مردانی در اختیار داشته باشد. در نتیجه، برنامه‌یی که انصاری طرح کرده، برای یک صوفی مرید نیست، بلکه برای مردی دنیادار است که وضع خوبی

۵۲. آموزگار انصاری.

۵۳. این متن از روی یگانه نسخه خطی که از آن موزه بریتانیاست چاپ شده است. شرح آن را بنگرید: Rieu, Catalogue, vol. I, p. 342.

۵۴. ورق ۲۲ الف ۵۵. در نسخه خطی تکرار شده است.

۵۶. در اینجا حکایت از زبان شخص اول ناگهان قطع شده و از زبان شخص سوم ادامه یافته، که در این اثر غالباً تکرار می‌شود.

۵۷. خوانا نیست. ۵۸. ظاهراً از قلم افتاده است.

داشته است. این برنامه نوعی برنامه‌حداقل صوفیه است، زیرا انصاری نمی‌توانسته است از یک مرد دنیا‌دار بخواهد از زندگی خصوصی تا آنجا که برای هر مرید عضو خانقاه بدون چون و چرا ناگزیر است، دست بکشد.

ما در باره مقرراتی که در خانقاه‌های صوفیه مراعات می‌شده است، اطلاعات چندانی که سندیت داشته باشد در دست نداریم. مقررات ابوسعید ابن ابوالخیر که در اسرارالتوحید^{۵۹} آمده، یکی از مهمترین اسناد است. رساله سلمی را نیز که روایات گوناگون عربی و فارسی آن تا زمان ما رسیده است می‌توان برآن افزود.^{۶۰} از سنجش رساله انصاری بابخش‌های مربوطه زندگینامه ابوسعید و رساله سلمی، نمودار بسیار خوبی به‌دست می‌آید. رساله انصاری نشان می‌دهد که تعلیمات صوفیه چه نرمش‌پذیری خارق‌العاده‌یی داشته‌اند. تقریباً هریک از دستورالعمل‌های انصاری، دارای موازاتی است در خواست‌های پیر از مرید. اما در اینجا هر بار با نخستین مرحله‌یی سروکار داریم که در صورت ژرف‌ترشدن پیگیرانه، ناگزیر به یکی از حالات ویژه مقامات صوفیه خواهد کشید. در اینجا اصل توضیح پیاپی و پیگیر به کار رفته و ضمناً انصاری تنها یکی از مراحل نخستین آن را ثبت می‌کند. انصاری تلاش نمی‌کند بار غیرقابل تحملی بردوش مخاطب بگذارد، از اشاره به توکل اثری نیست و برعکس، گرد آوردن مال و ثروت در صورتی که عاقلانه به مصرف برسد، کار نیکی شمرده می‌شود. خاطرنشان ساختن این نکته بسیار مورد توجه است که نسبت به تقدس ظاهری، تقدس‌فروشی و ریاکاری، نظری بسیار منفی ابراز شده است. انصاری بارها به برتری زندگی نهان بر زندگی آشکار و باطن بر ظاهر اشاره کرده است. او نظام را از نمودن نیاز خود به مردم برحذر می‌دارد — نیاز باید پنهان باشد و جز نیازمند کسی را برآن آگاهی نباشد. اینها، از مقررات اصلی فرقه ملامتیه است، که سلمی در رساله خود درباره آن فرقه برای آن مقامی ویژه

۵۹. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۴۱۶. ترجمه این بخش را بنگرید: نیکلسن،
Studies, p: 46

۶۰. البته، بکر بودن روایات فارسی بسیار مورد تردید است.

قائل شده است.^{۶۱}

این نکته که به جلوه اطاعت ظاهری از پروردگار نمی‌توان امیدی چندان بست، و این اشاره تنها در متن A به چشم می‌خورد، نیز از همان تعلیمات است. این لحن به طرزی نمایان در همه تعلیمات ملامتیه هست و از زهاد کهن در سده دوم هجری (از قبیل فضیل ابن عیاض، ابراهیم ابن ادهم و دیگران) گرفته شده است. گمان نمی‌رود فعلاً بررسی پیگیرانه همه پیام بموقع باشد، زیرا این خطر در میان است که به شیوه مفسرین صوفیه دچار شویم که غالباً در متن چیزی را می‌یافته‌اند، که مؤلف نمی‌توانسته حتی فکر آن را به مخیله راه دهد.

تنها به دو مثال بسنده می‌کنم که به روشنی نشان می‌دهند چگونه مواد اصلی تصوف در فرمولبندی محتاطانه‌ی پوشیده شده‌اند.

اندرز هر جا که باشی خدای را حاضر دان در نگر نخست با مواعظ معمولی فقیهان هیچ فرقی ندارد و می‌توانست همانجا با اقتباسی از قرآن مدلل شود.^{۶۲} اما کافی است که آن را در وابستگی با اندرزهای دیگری که گرداگردش هستند، بررسی کنیم و درباره اهمیت آن بیاندیشیم تا بی‌درنگ متوجه شویم که اینجا دعوتی است به مراقبه صوفیه. درک دائمی حضور پروردگار باید نتیجه‌اش این باشد که پیوسته بر هر حرکت و اندیشه مراقبت شود و در نتیجه باید آن حالت مسئولیت پدید آید که مراقبه نامیده می‌شود.

وقت را غنیمت دان اشاره کاملاً صریحی است به مفهوم وقت تصوف، زیرا البته انصاری وقت روزانه را در نظر ندارد و مقصود او لحظات همانند و بی‌کرانی است که در آن جدایی از گذشته و آینده رخ داده و به لحظه آن تبدیل می‌گردد و اراده فردی به اراده آسمانی و کیهانی بدل می‌شود. یعنی همان وقتی که

۶۱. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 171. بیانات پر اهمیت ابو حفص (ورق ۵۷) را نیز باید به آن افزود که گفته است:

واصلهم فی ذلك ما قال ابو حفص لعبد الله الحجام: ان كنت فتی فیکون بیتک موعظه للفتیان.

ترجمه: فقر تنها پس از مرگ خداوند خانه نمایان می‌گردد.

۶۲. مثلاً بنگرید: قرآن، سوره ۲، آیه ۱۱۵: فاینما تولوا فثم وجه الله الآية.

در سخنان الصوفی ابن وقتبه (صوفی فرزند زمان خویش است) در نظر است.^{۶۳} پیام انصاری دانه و داهی است برای دنیا دارانی که به صوفیه، گرایشی دارند. این پیام نشان می‌دهد که مشایخ برای جلب افراد با نفوذ به سوی خود، چه شیوه‌هایی به کار می‌برده‌اند. در زیر پوشش نازک اندرزهای اخلاقی، گوشه‌گیری پایان‌ناپذیر صوفیه آرمیده است. نخستین گام در این سو، به آسانی و سادگی انجام می‌گیرد، اما گام نخست، باید حرکت بعدی را در همین سو در پی داشته باشد، یعنی حرکتی که به نابودی کامل اراده شخصی می‌انجامد.

بدین‌سان پیام انصاری، با وجود خردی اندازه و سادگی ظاهری‌اش، برای بازسازی تصویر زندگی صوفیان ایرانی در سده یازدهم میلادی و افزودن آن به مطالب موجود کنونی که هنوز بسیار ناقص است، اهمیت بسیاری دارد و امکان می‌دهد که چند سطر دیگر بر تاریخ تکامل اندیشه در ایران افزوده شود.

۶۳. Flügel, *Definitiones*, S. 247, 275 نیز حیات‌القلوب (در حواشی قوت‌القلوب)، ج ۲، ص ۲۷۱ و طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۸.

Call No.....

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Date.....

This book should be returned on or before the last stamped above. The book is
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.

kept beyond that day.

عین القضاة همدانی

۱

آغاز سده یازدهم میلادی را در تاریخ ادبیات ایران می‌توان همچون لحظه اوج تکامل چکامه‌های درخشان درباری، که در درگاه سلطان محمود غزنوی و جانشینان نزدیک او پدید آمده بود، ارزیابی کرد.

ظاهراً سنتی که در درگاه غزنویان حکمفرما بود، برای آن عده شاعران اندکی که در وابستگی مستقیم به محمود نیز نبودند، حتمی‌گردید و بویژه عنصری و همراهانش به آن دم می‌دادند. اما همپای این جریان، جریان دیگری نیز در کار بود که متأسفانه تا امروز توجهی اندک به آن شده و عبارت بود از شعر فارسی که به وسیله مشایخ درویشان در خانقاهها سروده می‌شد و تا اندازه‌ای برابر نهاد آثار ریزه‌خواران خوان غزنویان بود. در نگریستن بر تکامل این شعر امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان یادآور شد که این شعر از شکل کهن نظم فارسی یعنی رباعی بهره برداری گسترده‌ی کرده و ضمناً از غزلیات معرب نیز دوری نکرده است. تردیدی نیست که در سده دهم میلادی، مشایخ برای آراستن مجالس خود از رباعی کار می‌گرفته‌اند. هدف اصلی از به کار بردن این شعر، همانا دادن رنگ نمایان عاطفی به مجالس صوفیه و افزایش حالت هیجان‌درشنندگان بود که می‌بایست از استماع منطقی موضوع به واکنشی نسبت به آن به شکل وجد روانی مشهور، دگگون شوند.^۱ در نتیجه، شکل این آثار شعری نیز باید البته بازتابی از مقصود اصلی آنها باشد و به راستی هم مقایسه اشعار درباری آن دوران با چکامه‌های خانقاه، نشان می‌دهد که اگرما در مورد نخست، ترکیبی طرح‌شده و پر از شیوه‌های هنری به شکل منطقی از قبیل قیاس و کنایه

۱. بنگرید: برابر نهاد عقل که در این دوران بطور وسیع به کار می‌رفته است یعنی عشق (خرد - محبت). یکی از مؤثرترین کاربرد آن در ابیات، مناظره عبدالله انصاری است؛ بنگرید: هنازل نامعلوم (نسخه موزه آسیایی، Nov3 (B2292)، ورقهای ۷۶ ب- ۷۸ ب.

وجز اینها می بینیم، در مورد چکامه صوفیه باید گفت که این چکامه در چهار چوب ساده ترین بحر هاست، از کنایات پیچیده دور است و به جای تصنعی بودن شعر درباری، از تکرار و جستجوی واژه های مؤثر کار می گیرد و بدین سان جهات آهنگ دار آن تقویت می گردد و امکان تأثیر مستقیم آن بر احساس افزایش می یابد.

بررسی ژرف این مسأله می تواند بریک سلسله از شیوه های ویژه شعر فارسی روشنائی تازه یی بیندازد و امکان دهد تا بر بسیاری از جزئیاتی که تا کنون به آن توجه اندکی شده است، پی ببریم. اما، برای بررسی این مسأله باید پیش از همه آن محیطی را باز شناسیم که از چنین شعری در آن محیط بهره گیری می شده و نیز شرایطی را که به کار بردن آن را مفهوم و سودمند می ساخته است معین کنیم. متأسفانه، این وظیفه یی است بس دشوار، زیرا ما صورت جلسات درویشان را در دست نداریم و روشن ساختن همه جزئیات آن، امکان پذیر نمی نماید. اما وضع چنان است که نمی توانیم یکسره قطع امید کنیم؛ زیرا اخباری که درباره این جلسات در منابع گوناگون پراکنده هستند، بسیارند و رویهمرفته می توانند تا اندازه یی در حل این مسأله ما را یاری دهند. زندگینامه مشایخ پراز سخنانی است که در آنها در پی مطالب نظری، نمایش شعری آن مطالب نیز به چشم می خورد. می توان هزاران نمونه از این دست سخنان را از دورانه های گوناگون گرد آوری کرد. بجز این موارد جداگانه، که از مجالس متعدد به دست آمده است، شکل دیگری از آثار ادبی نیز هست که همانا چیزی همانند خلاصه مجالس و نوشته های پیوسته یی است که در مجلس به وسیله یکی از شاگردان شیخ ترتیب یافته است. من اثری چون منازل نامعلوم عبدالله انصاری را در نظر دارم که ویژگیهای این مجالس را به خوبی منعکس می کند. با آن که این اثر به شکل بسیار تحریف شده یی تا زمان ما رسیده است، ولی باز هم نمونه های جالبی از وعظ صوفیه می دهد که اشعاری بسیار (هم رباعی و هم غزل)^۲ در آن است.

پا به پای منازل نامعلوم می توان به یک اثر دیگر از این دست اشاره کرد

۲. ویژگی آن از این دید در نوشته نگارنده: «جهات اصلی در تکامل شعر آسوزنده صوفیه» آمده است.

که تا آنجایی که من می‌دانم تا کنون مورد توجه جدی خاورشناسان نبوده است.^۳ این اثر همانا تمهیدات عین‌القضاة همدانی است که نسخه‌های خطی اندکی تا روزگار ما رسیده است.^۴ متأسفانه همه ترتیب‌دهندگان فهرستها، که شرح این اثر را آورده‌اند، درباره آن به اشاراتی کلی بسنده کرده و پیرامون جزئیات آن چیزی ننوشته‌اند. در عین حال این اثر نزد مؤلفان صوفیه دارای اعتبار و احترامی بسیار بوده و در آثار مؤلفان گوناگون اقتباسهای زیادی از آن شده است. از این رو سودمند می‌دانم شرح نسبتاً مفصلتری بر آن بنویسم و در خطوطی کلی، جای آن را در تاریخ ادبیات فارسی مشخص کنم.^۵

عین‌القضاة لقب افتخارآمیز ابوالفضائل عبدالله ابن محمد المیانجی است که زادگاه او، همدان بوده است.^۶ پیشه‌اش فقیهی و ظاهراً در خانواده‌یی پرورده شده بود که گرایش بسیار به درویشی داشته است. یکی از حکایات مربوط به او که در نفحات الانس^۷ جامی آمده و از آنجا به هفت اقلیم^۸ راه یافته است،

۳. هنگامی که این مقاله به پایان رسیده بود، در پرتو محبت ر. آ. گالونف که سپاسگزار او هستم، شماره ۱ سال هشتم مجلهٔ ادیان به‌دستم رسید که مقاله مجدالاعلاء خراسانی دربارهٔ مؤلف مورد توجه من، در آن چاپ شده بود. سرلوحهٔ مقاله چنین است: ترجمهٔ احوال عین‌القضاة، با آن که مطلب تازه‌یی برای من در آن نبود، برخی از مطالب آن را در حواشی آورده‌ام.

۴. برای توضیح بیشتر بنگرید:

1) Rieu, *Catalogue*, Vol. I, 411-412; 2) Ethé, *Catalogue of the India Office*, pp. 980-981; 3) Sachau and Ethé, *Bodleiana*, p. 775; 4) Flügel, *Handschriften*, Bd III, S. 413-414; 5) Pertsch, *Gotha*, No 5, II, 10, S. 10, 6) Dorn, *Catalogue*, No CCLII.

۵. من تنها نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی را در اختیار دارم که «دُرُن» شرح آن را داده است (Dorn-252) و همهٔ اشارات پسان، مربوط به این نسخه است. من از مقالهٔ ادیان دانستم که این اثر در سال ۱۳۴۳ هجری قمری در شیراز در مطبعةٔ حجری چاپ شده است. این چاپ را نیز من نتوانستم ببینم.

۶. نسبت میانجی از شهر میانه است در آذربایجان بین مراغه و تبریز. ابوالحسن علی ابن الحسن نیای عین‌القضاة که او نیز قاضی همدان بوده و او نیز کشته شده است، زادهٔ میانه بوده است. ابوبکر محمد پسر او و پدر عین‌القضاة نیز قاضی بوده است. بنگرید: یاقوت، معجم، ج ۴، ص ۷۱۵، میانه.

۷. جامی، نفحات الانس، ص ۴۷۵.

۸. هفت اقلیم، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ۶۰۳ (C605)، ورق ۳۵۵ الف.

نشان می‌دهد که در جوانی با پدرش در مجامع درویشان که بسیار دور از تکلف بوده، شرکت می‌کرده است. این حکایتی است که جامی از خود عین‌القضاة^۹ اقتباس کرده است:

و هم وی گفته که پدرم و من و جماعتی از ائمه شهرها حاضر بودند و درخانه مقدم صوفی. پس ما رقص می‌کردیم و بوسعید ترمذی^{۱۰} بیتکی می‌گفت. پدرم بنگریست و گفت خواجه احمد غزالی^{۱۱} را قدس الله روحه دیدم که با ما رقص می‌کرد و لباس او چنین و چنان بود و نشان می‌داد بطریق مکاشفه. ابوسعید گفت مرگم آرزوست. من گفتم بمیر. در حال بیهوش شد و بمرد. مفتی وقت حاضر بود. گفت چون زنده را مرده می‌کنی، مرده را نیز زنده توانی کرد؟ گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوند فقیه محمود را زنده گردان. در ساعت زنده شد.

کامل‌الدوله نوشته است که در شهر می‌گویند عین‌القضاة خودش را دارای قدرت الهی توصیف می‌کند، پس فتوا به قتلش دادند.^{۱۲}

احمد غزالی که در این قطعه به او اشاره شده، در زندگی عین‌القضاة نقش بسیار بزرگی داشته است که در اشارات زیر، که مربوط به زندگینامه است، بخوبی دیده می‌شود:^{۱۳}

۹. تمیهدات، نسخه کتابخانه همگانی، ش ۲۵۲، ورق ۷۳ ب. روایت جامی از متن اصلی کوتاه‌تر است.

۱۰. نگارنده نتوانست شخصیت این شیخ را مشخص کند.

۱۱. برادر فقیه مشهور و مؤلف آثار گوناگون، متوفی در ۷ محرم سال ۵۱۷ هجری (۷ مارس ۱۱۲۳ میلادی). آرامگاه او در قزوین است. بنگرید: وفیات‌الاحیاء، ص ۱۷.

۱۲. داستانهای این چنین، درباره بسیاری از مشایخ نامی روایت شده است. برای نمونه می‌توان به حکایت مربوط به خواجه محمد پارسا (سأله قدسیه، ص ۶۱) یا درباره شیخ نقشبند (مقامات، ص ۲۴-۲۵) اشاره کرد.

باید تذکر داد که در سفینه الاولیاء در شرح کوتاهی در باره مؤلف ما (ص ۱۶۸)، این حکایت نیست. اما با این عبارت به آن اشاره شده است که حوادث و کرامات عجیبه مثل احیاء و اماتت بسیار (۱) از ایشان به ظهور رسیده. این نشان می‌دهد که زندگینامه نویسان صوفیه چه آسان مقیاس را در روایات تغییر می‌دهند.

۱۳. بنگرید: جامی، نفحات‌الانس. جامی این نوشته را از ذبده‌الحقایق اقتباس کرده است.

بعد از آن که از گفت و گوی علوم رسمی ملول شدم، به مطالعه مصنفات حجة الاسلام^{۱۴} اشتغال نمودم و مدت چهار سال در آن بودم. چون مقصود خود از آن حاصل کردم پنداشتم که به مقصود خود رسیدم و واصل شدم. با خود گفتم:

انزل بمنزل زینب و رباب و اربع فهذا مربع الاحباب
و نزدیک بود که از طلب باز ایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم اقتصار نمایم و مدت یکسال در این بماندم، تا ناگاه سیدی و مولائی الشیخ الامام سلطان الطریقه احمد بن محمد بن الغزالی رحمه الله تعالی به همدان که موطن من بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز بر من چیزی ظاهر شد که از من و طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت. الا ماشاء الله و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا در آن چیز و اگر چنانچه عمر نوح یابم و در این طلب فانی سازم هیچ نکرده باشم و آن همه چیز همه عالم را فرا گرفته، چشم من بر هیچ چیز نیفتاده که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من در آن بیفزاید بر من مبارک مباد.

بدین سان، در زیر تأثیر احمد غزالی دگرگونی پدیدار شد و عین القضاة مردانه در راه تصوف گام نهاد و از علوم مدرسه دست کشید. از تمهیدات به خوبی روشن است که دستورات غزالی چه بوده^{۱۵} و عین القضاة در چه راهی می کوشیده است. بررسی این کتاب نشان می دهد که عین القضاة برای الحلاج و نظریه او درباره اتحاد چه مقامی قائل بوده است. او با آن که می داند اشاره به این موضوع چه مخاطراتی

۱۴. همان، محمود غزالی.

۱۵. احمد غزالی گذشته از اندرزهای شفاهی، برای مرید خود پیام (رساله) نیز نوشته است. رساله عینی که یکی از آنهاست، در شماره اول سال هشتم مجله دهقان (ص ۴۸-۴۲) چاپ شده است. رساله به زبان فارسی است و در آن آیات بسیاری از قرآن و کلمات قصار به عربی آورده شده است. لحن رساله بسیار شورانگیز و در عباراتی تاریک و مبهم است (ظاهراً در نظر بوده است که مخاطب همه چیز را از نخستین نگاه درک خواهد کرد). باید اشاره کنیم که سبک پیام با سبک مؤلف مورد نظر ما بسیار نزدیک است و از اینجا البته باید چنین نتیجه گرفت که از لحاظ ادبی نزدیک ترین نمونه برای عین القضاة، شیخ او بوده است.

دارد، آشکارا آن را بر زبان می‌آورد:

تو این نمطرا حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی
باشد و در مذهب محققان جز این مذهب دیگر نباشد.^{۱۶}

او پس از بررسی تعلیمات الحلاج دربارهٔ ابلیس به توجیه هر آنچه که هستی دارد می‌پردازد و به نتیجه گیری افراطی دوالیستی (دوگرایی) می‌رسد — هر پدیده‌یی در جهان باید با برابر نهاد خود همراه باشد. هر پیاسبر و هر دلی دارای پدیدهٔ مخالفی است که نمایشگر ویژگیهای عکس اوست. از اینجا می‌توان به نتیجه گیری بعدی رسید — مخالفت نمایان با هر دستاورد معنوی، می‌تواند دلیل اثبات بودن آن دستاورد باشد. ظاهراً، عین القضاة پس از این نتیجه گیری، در برابر خود وظیفه گذاشته است که چنین مخالفتی را برانگیزاند و با آن، حتی به بهای جان، پیکار کند. سرنوشت الحلاج برای عین القضاة کمال آرزوست و در چند جا از صفحات تمهیدات با نیرویی هرچه تمامتر به زبان آمده است. چنان که حکایت مربوط به کرامات بوسعید با این سخنان به پایان می‌رسد که ای دوست اگر از تو فتوا بخواهند فتوا بده. به همه وصیت می‌کنم که فتوا را با واژه‌های این آیه بنویسند:^{۱۷}

والله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروالذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانو یعلمون.^{۱۸}

ترجمه: من در نیایش، چنین مرگی از خدا می‌خواهم، اما افسوس که هنوز درست و پیدا نیست کی بیاید

و اندکی پیشتر از آن (ورق ۶۹ الف) می‌گوید:

فردا باشد یا روزی چند دیگر که عین القضاة را بینی که این توفیق چگونه یافته باشد که سر خود فدا کند تا سروری یابد. من خود دانم که کار چون خواهد بود. اما بیهتا بشنو:

چندان نازست ز عشق تو در سر من کاند در غلطم که عاشقی تو بر من

یا خیمه زند وصال تو بر در من یا در سر این غلط شود این سر من

عین القضاة به مقصود رسید. در سال ۵۳۳ هجری/ ۳۹ — ۱۱۳۸ میلادی،

ایران از جنایات وزیر قوام‌الدین ابوالقاسم ابن حسن‌الدراکوبی که علما را مورد

۱۶. تمهیدات، ورق ۳۶ الف. ۱۷. بنگرید: تمهیدات، ورق ۶۹ الف.

۱۸. قرآن، سورهٔ ۷، آیه ۱۸۵.

پیگرد قرار می‌داد و به قتل می‌رسانید، رنج می‌برد. خبر شرک عین‌القضاة به گوش او رسید و دستور داد که بی‌درنگ او را به دروازه همان مدرسه‌یی که معمولاً در آنجا درس می‌داد بیاویزند.^{۱۹} بدین‌سان او نیز به سرنوشت الحلاج یعنی به همان سر-نوشتی دچار شد که در آرزویش بود و می‌کوشید آن را تقلید کند. در هفت اقلیم بدون اشاره به مأخذ این داستان، آمده است که عین‌القضاة مدتها پیش از کشته شدن، کاغذ سربسته‌یی به مریدان خود سپرده و دستور داده بود که پس از نماز پنج‌شنبه در فلان روز آن را بگشایند. اتفاقاً آن روز، روز قتل او بود. پس از گشادن کاغذ شعر زیر را در آن دیدند.

ما مرگ و شهادت به دعا خواسته‌ایم و آنکه دوسه چیز را بها خواسته‌ایم
گردوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش تفت و بوریا خواسته‌ایم^{۲۰}
نگارنده، بیش از این نتوانست مطالبی درباره زندگی‌نامه عین‌القضاة بیابد، اما همین مطالب نیز تا اندازه‌یی برای تعیین جایگاه او در تاریخ ادبیات ایران کافی است.

۲

هنگام‌گذار به فعالیت ادبی عین‌القضاة، پیش از همه باید خاطرنشان کنیم که نام یگانه کتاب او که تا روزگار ما رسیده، هنوز به خوبی روشن نشده است. ه. اته و ه. فلوگل با استناد به عناوین نسخه‌های خطی که شرح آن را آورده‌اند، آن را ذبده الحقایق نوشته‌اند ولی در همانجا یادآورد می‌شوند که حاجی خلیفه^{۲۱} در فهرست

۱۹. حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۱۵۳. ه. اته نیز در فهرست خود به این نکته اشاره کرده، اما نام وزیر ددگزینی آمده است. هفت اقلیم (جایی که اقتباس شده) افزوده است که بعد از قتل، جسدش را سوزانیدند.

۲۰. یعنی می‌خواهد که او را در بوریا بیچانند و بسوزانند. شاید باید تفت، نفت خوانده شود، در آن صورت یعنی باید نفت هم‌روی بوریا بریزند و سپس بسوزانند.

۲۱. حاجی خلیفه، ج ۳، ص ۵۳۶، ش ۶۸۱۰. در همان جلد (ص ۴۵۸) در زیر شماره ۶۴۳۲ می‌گوید که تا کنون رسالة الیمینه مؤلف ما پیدا نشده است.

خود ذبده الحقایق را آورده و آغاز آن با آغاز نسخه‌هایی که شرح آن را آورده‌اند، یکسره فرق دارد. سپس حاجی خلیفه تذکر می‌دهد که ذبده الحقایق دارای یکصد فصل است، در حالی که کتاب ما که مؤلف آن را تمهید اصل نامیده تنها به ده فصل تقسیم شده است. نگارنده می‌تواند مراتب زیر را نیز بر این مشاهدات بیفزاید: جامی (نفحات الانس) تذکر می‌دهد که قطعه پیش گفته را که دارای ویژگی زندگینامه است از کتاب ذبده الحقایق اقتباس کرده است. اما در اثری که ما به دست داریم نگارنده این قطعه را نیافته و در نتیجه باید اعتراف کرد که کتاب ما نه تنها در آغاز با ذبده الحقایق فرق دارد، بلکه پس از آن نیز دارای مضمونی دیگر است.^{۲۲}

به عقیده نگارنده، یگانه استنتاجی که می‌توان از این مشاهدات کرد، این است که آن اثر عین القضاة که تا روزگار ما رسیده ذبده الحقایق نیست، بلکه اثری دیگر است و در نتیجه آثار عین القضاة بیش از یک کتاب بوده است. چنان می‌نماید که اطلاعاتی که جامی می‌دهد مؤید این گمانه باشد؛ زیرا او را در نفحات الانس از مصنفات یعنی از آثار عین القضاة سخن می‌گوید که هم می‌تواند به عربی و هم به فارسی باشد. متأسفانه برای مشخص کردن عنوان اثری که تا روزگار ما رسیده است، هیچ مدرکی در دست نیست و ما نیز باید به همراهی ادبیات‌شناسان ایران همان عنوان تمهیدات را که حاکی از هیچ چیز نیست برای این کتاب

۲۲. گذشته از این باید افزود که به گفته حاجی خلیفه، ذبده الحقایق به زبانهای عربی و فارسی نگاشته شده است. اگر این اشاره به اقتباسهایی باشد که از قرآن شده است، پس می‌توان درباره دهم همه ادبیات فارسی گفت که به زبانهای عربی و فارسی است. اگر حاجی خلیفه خاطر نشان می‌سازد که بخش اساسی آن ذبده الاخباری که بر آن آگاهی داشته، به زبان عربی بوده است، باید گفت که چنین اثری بنابر نوشته فهرست نسخه‌های خطی موزه بریتانیا به راستی وجود داشته است. در این فهرست، در باره نسخه خطی شماره ۹۸۱ (ص ۴۵۴ ب) در زیر شماره VIII اثر زیر را می‌بینیم:

«Excerpta de discrimine inter miracula et res praeternaturales
ذبده الحقایق etc. ex opere inscripto فی الفرق بین المعجزة و الکرامه
«Cremor Veritatum auctore ain al - Cudât al - Hamadâni ff. 146-148»
عین القضاة همدانی.

حفظ کنیم.^{۲۳}

تمهیدات، همان گونه که ه. اته و ه. فلوگل اشاره کرده‌اند، به ده بخش تقسیم می‌شود که از لحاظ حجم یکسان نیستند و نام آنها تمهید اصل اول و تمهید اصل ثانی است. دیگر عناوینی که این نامها به آن عناوین تقسیم شده و اشاره به مضامین فصول جداگانه باشد وجود ندارد. این امری است روشن. زیرا در تمهیدات طرح نقشه معینی محسوس نیست. این یک انشاد هیجانبخش شدیدی است که از آغاز تا پایان در لحن گفتگویی صمیمانه با خواننده است و از همان نخستین نگاه، آزادی کامل آن دیده می‌شود. اما هنگام بازکاوی دقیقتر، می‌توان مشخص کرد که هر فصل دارای یک موضوع مرکزی است که همه سیر اندیشه کم‌وبیش به آن وابستگی دارد.

این موضوع در نخستین عبارات هر فصل مشخص شده است که بدین-سان گونه‌ی عنوان برای فصلها تعیین می‌کند. موضوعها چنین‌اند:

- ۱- (ورق ۱ ب)، درباره مردمی که می‌توان آنها را صودتبینان و ظاهر-جویان نامید، یعنی درباره کسانی که ظواهر پدیده‌ها را می‌بینند و به ماهیت آنها پی نمی‌برند^{۲۴}؛ ۲- (ورق ۷ ب)، درباره طلب یعنی جستجوی راه؛ ۳- (ورق ۳ الف)، درباره تقسیم مردمان به سه گروه؛ ۴- تعبیر حدیث من عرف نفسه...^{۲۵}؛ ۵- (ورق ۲۱ الف)، درباره طلب العلم؛ ۶- (ورق ۳۰ ب)، تفسیر حدیث من عشق وعف ثم مات مات شهیداً؛ ۷- (ورق ۴۳ ب)، درباره روح و صفات آن؛ ۸- (ورق ۵۰ ب)، درباره اهمیت قرآن؛ ۹- (ورق ۶۰ الف)، درباره کفر و دیوانگی؛ ۱۰- (ورق ۷۰)، پاسخ به خواهش تفسیر کردن معانی: الف) الله نود السموات والارض، ب) المؤمن مرآت المؤمن. این فصلها از لحاظ درونی به بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شوند که همواره با واژه‌های ای عزیز آغاز می‌گردد: مواردی دیگر نیز که با ندای پر هیجان درینا

۲۳. البته باید تذکر بدهیم که رضا قلیخان بر آن است که ذبده الحقایق عنوان واقعی تمهیدات است و پس از او در طرایق الحقایق نیز همین نظر تأیید می‌شود. رضا قلیخان درباره آثار عین القضاة می‌گوید: من جمله (سأله لوائیح و کتاب ذبده الحقایق که به تمهیدات معروف است الخ. (ریاض العارفین، ص ۱۰۷؛ در مجمع الفصحا، ۱، ص ۳۴۰ تقریباً چیزی نیست).

۲۴. منظور ملامت معمولی تقلید است که از ویژگیهای همه تصوف در مجموع آن است.

۲۵. در این فصل تفسیر جالبی بر ندای انا الحق مشهور حلاج هست.

آغاز می‌گردند و در متن شماره آنها بسیار است، بخشهای کوچک را به قسمتهای کوچکتر تقسیم می‌کنند. به هیچ روی نمی‌توان گفت که توضیحات عین القضاة، روشن و به آسانی قابل درک است. او اصطلاحات صوفیه را با مهارت به کار می‌گیرد، و نوشته‌های خود را انباشته از اقتباس بیشمار از قرآن و سخنان مشایخ گوناگون می‌سازد. نثر او با قطعات شعری آراسته شده، که برهیجان پرشکوه اثر می‌افزاید.^{۲۶} حل این مسأله که سراینده‌گان این اشعار کیستند، کاری است دشوار. گاهی عین القضاة اشاره می‌کند که این اشعار را فلانی گفته است و در بیشتر موارد برای این گفته بسنده می‌کند که «آیا چنین اشعاری نشنیده‌ی؟». البته از اینجا نمی‌توان هیچگاه نتیجه‌گیری و این مسأله را حل کرد که آیا خود او اشعار را سروده است، یا نه.^{۲۷} جالب است به شکل خود ویژه‌ی اشاره کنیم که در دو - سه جا دیده می‌شود و آن شش بیتنی است که در بحر رباعی سروده شده و این قطعه نمونه آن است (ورق ۴ ب):

کس راز نهان دل خبر نتوان کرد احوال دل از کسی حذر نتوان کرد
کین عالم شرع را زبرنتوان کرد انسانی را ز خود به در نتوان کرد
محجوبان را بدین نظر نتوان کرد باخویش به کوی ماگذر نتوان کرد
از سراینده‌گان (یا راویانی) که عین القضاة شعر از آنها شنیده است، از اینها نام برده شده است: ابو علی سرخسی (ورق ۶ الف)، شیخ ابوالعباس قصاب (ورق ۲ ب)، ابوالحسن بستی (ورق ۳۷ الف)، شیخ وسیطی (ورق ۳۷ ب)، ابوعلی دقاق (ورق ۴۶ ب)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ۴۷ الف و ورق ۶۲ الف)، ابن داوندی (ورق ۶۱ ب)، یوسف امیری (ورق ۶۶ ب)، حسین منصور یعنی الحلاج (ورق ۷۴ ب)، خواجه محمد ابن هامویه (ورق ۷۶ ب)، غزالی^{۲۸} (ورق ۸۳ ب) و شیخ مودود

۲۶. نگارنده عموماً ۱۱۶ رباعی و قطعه در این اثر یافته است.

۲۷. در ضمن به هیچ روی نامحتمل نیست که این اشعار از خود او باشند. ظاهراً شعر گویی در خانواده او موروثی بوده، زیرا نیای او ابوالحسن علی اشعار بسیار ناب عربی دارد که نمونه آن شعری است در وصف هوشان از نقاط حومه همدان که السمعانی آن را حفظ کرده است (بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ص ۵۴۷). یاقوت نوشته است که این شعر در زندان و خطاب به مردم همدان سروده شده است (شاید هنگام رسیدگی به آخرین اتهام). در هر صورت اگر نیا، طبق ویژگی زمان خویش از اشعار تازی پیروی می‌کرده، نواده اش گام قاطعی به سوی رباعیات خلقی فارسی برداشته است.

۲۸. ظاهراً، احمد غزالی.

(ورق ۸۳ ب).

همچنین از سخنان پرحکمت این مشایخ اقتباس شده است: ذوالنون (ورق ۶ الف و ورق ۹۵ الف)، فضیل (۱۰۲ ب)، الحلاج (ورقه‌های ۴ الف، ۶۳ الف، ۶۵ ب، ۷۲ ب، ۷۷ الف، ۸۴ ب، ۸۷ ب)، یحیی ابن معاد (ورق ۴۱ ب)، شبلی (ورقه‌های ۴۱ ب، ۶۴ الف، ۷۰ الف، ۹۴ الف، ۹۹ ب)، سهل ابن عبدالله [طرطوسی] (ورق ۴۵ الف و ورق ۷۹ ب)، ابوعلی ابن سینا (ورق ۵۰ ب و ورق ۸۵ ب)، حسن بصری (ورق ۶۲ الف)، شیخ عبدالله انصاری (ورق ۷۱ ب)، جنید (ورق ۷۴ ب و ورق ۹۳ ب)، ابوالعباس قصاب (ورق ۷۵ ب)، ابوبکر وداق (ورق ۷۷ ب) ابوسعید الخراذ (ibid) شیخ ابوبکر [؟] (ورق ۸۱ الف)، اخی ابوالفرج ذنگانی (ورق ۸۲ الف)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ۸۴ ب)، امام ابوبکر کهتایی (ورق ۸۸ الف)، بایزید بسطامی (ورق ۸۸ ب و ورق ۹۳ الف)، خواجه ابوبکر با کیلانی (ورق ۹۰ ب)، ابوبکر دقاق (ورق ۹۴ الف)، ابوالحسین نودی (ورق ۹۵ الف).

از این فهرست بخوبی روشن است که در تمهیدات، برای الحلاج و سخنان او چه جایی استثنایی اختصاص داده شده است.

باید خاطرنشان ساخت که در میان احادیث اقتباس شده، یک حدیث هست که با اسناد به خضر رسیده است، یعنی به گونه‌یی دیگر خود عین القضاة آن را ساخته است، زیرا استناد به خضر در چنین مواردی باید همواره عدم وجود اسناد را توجیه کند.^{۲۹} عین القضاة این حدیث را با چنین واژه‌هایی به متن وارد کرده است (ورق ۹۳ ب):

برنوع دیگر بشنوی که ما را در خدمت پیر از خضر علیه الصلوة و السلام به طریق سماع حاصل شده است که او را به طریق مشافهه از خدمت مصطفی علیه الصلوة و السلام حاصل آمده بود چون وی را خضر باشد حدیث چنین جامع و کامل بود گوش دار...

بررسی محتوای فلسفی تمهیدات از وظایف این باز نمود کوتاه نیست. هدف این باز نمود آن است که توصیف مفصلتری از این اثر بسیار جالب بکنیم و از این رو به شرح مشاهدات بسنده می‌کنیم و به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم.

۲۹. معلوم است که چنین استنادی برای بیشتر فقیهان ناپذیرفتنی بوده و این قبیل احادیث، احادیثی «سالم» شمرده نمی‌شوند.

اهمیت تمهیدات برای تاریخ ادبیات فارسی و پیش از همه برای شعر تصوف، در رباعیات آن است. بخشی از رباعیات با نام این ویا آن شیخ وابستگی دارد، پس بهتر آن است که فعلاً نام عین القضاة از پی دیگران بیاید. از بررسی این رباعیات در محیط ویژه خود آنها و در وابستگی به احادیث و اقتباسهایی که از قرآن و سخنان پرحکمت فلسفی شده است، نتایج جالبی به دست می آید و امکان می دهد که نمادهای استعاری آنها کشف گردند و ویژگیهای به کار بردن شعر در زندگی صوفیه مشخص شوند. چهار چوب این مقاله برای چنین بررسی یی بسیار تنگ است؛ زیرا این بررسی، چاپ بخش بزرگی از متن فارسی را ایجاب می کند، که حجم مقاله را چند برابر خواهد کرد. به احتمال زیاد، نگارنده باید دوباره به همین موضوع بازگردد، زیرا مطالب فراوانی درباره رباعی فارسی گردآوری کرده است.

در پایان می خواهم تنها به یک مسأله بسیار مهم یعنی به علل واقعی قتل عین القضاة اشاره کنم: در نگاه نخست چنان می نماید که این مسأله چندان دشوار نیست. عین القضاة بر آن شده بود که راه الحلاج را بپیماید و از این رو به سرنوشت سلف خود دچار شد. اما، از سوی دیگر باید در نظر داشت که شرایطی که فعالیت عین القضاة در آن جریان داشت از اوضاع و احوالی که حلاج در آن به هلاکت رسید، بسیار متفاوت بود. حیثیت حلاج پس از قتلش اعاده گردید و انا الحق او در جهان صوفیه یکی از عباراتی شد که بسیار به کار رفته است و در عین حال در آثار هریک از معاصرین عین القضاة (مثلاً سنایی) می توان مواردی یافت که با تعلیمات اساسی عین القضاة فرق چندانی ندارد. باز نمودن انگیزه قتل او نیز چنان که منابع ما گرایش دارند از زورگویی و خودسری وزیر بدانند، تقریباً ناممکن است. آن سان که در بالا دیدیم، فرمان قتل او طبق میل خود وزیر صادر نگردیده و برپایه گزارش جاسوسان بوده است. پس، جاسوسان دارای دلایلی بوده اند که آنها را وادار می کرده تا گامهایی علیه عین القضاة بردارند. می دانیم که درویشان نسبت به نمایندگان حکومتهای اشرافی و دینیاران^{۳۰} چه روش خصومت آمیزی داشته اند. فقیهان نیز بنوبه خود از

۳۵. نگارنده، مروجان مذهب رسمی سنت از قبیل فقیهان، علماء، راویان حدیث و قارئین را در نظر دارد.

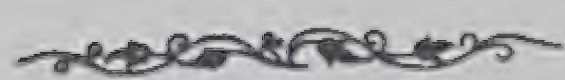
هر فرصت مناسب برای رهایی یافتن از مخالفان خویش بهره می‌جسته‌اند. محاکمه درویشان که سبب آن گزارشهای فقیهان بوده است، در سده‌های دهم و یازدهم میلادی از پدیده‌های معمولی شده بود.^{۳۱} تنها این وضع کار را تا اندازه‌ی آسانتر می‌کرد که از دیدگاه فقیهان اهل سنت، بیشتر درویشان ساده و کم‌سواد که از تحصیلات مدرسه‌ی برخوردار نبودند (چون احمد جامی) حقیر به نظر می‌رسیدند و درخور و شایسته توجهی جدی نبودند. آوازه و محبوبیت مشایخی از رده عمومی، ظاهراً، چندان زیاد نبود و از حدود روستای زادگاهشان بندرت گامی فراتر می‌گذاشت. تنها در مواردی استثنایی، شیخ در زمان حیات، مریدانی از همه گوشه و کنار کشور به سوی خود می‌کشانید و در بیشتر موارد آوازه‌اش پس از مرگ یعنی زمانی طنین انداز می‌شد که در پرتو کوشش شاگردانش، پیرامون شیخ فقیده‌هایی از افسانه‌های خیالی پدید آمده بود. از این رو فقیهان نیز دلایل خاصی برای نگرانی نداشتند و می‌توانستند تا اندازه‌ی به درویشان امکان فعالیت بدهند. اما عین‌القضاة وضعی دیگر داشت. می‌دانیم که نیای او ابوالحسن علی دارای موقعیتی نیکو و قاضی همدان بود. ظاهراً این مقام او به پسر و سپس به نواده‌اش منتقل شد و تا اندازه‌ی در خانواده او موروثی گردید. آثار ادبی او نشان می‌دهد که آمادگی وی برای این فعالیت بسیار درخشان بوده است. مهارت بزرگ و استثنایی که در آوردن اقتباس از قرآن، احادیث و جز اینها به کار می‌برد، بی‌شک دلیل اثبات تحصیلات و مطالعات عالی و تسلط کامل او بر کلام اسلامی است. گذار چنین مردی به صفوف مخالفان، خطری بود بزرگ و می‌بایست انگیزه فاجعه‌ی باشد که برای آسوده‌شدن از مزاحمت این مرد، تدبیر کردند. بدین سان، قتل عین‌القضاة را می‌توان همچون انتقام فقیهان همدان از برادر خوانده سابق خود دانست که به صفوف دشمن پیوسته بود.

عین‌القضاة شخصیتی است نمایانگر همه دوران خود. سرشت آتشین و طبع سرکش او در جستجوی راه خروج از قیاسهای مرده کلام است و هنگام روبرو شدن با تصوف، بی‌درنگ متوجه نتیجه‌گیریهای تندآن می‌شود. تقلیدی که چنان نقشی

۳۱. کافی است به پیگرد ابوسعید ابوالخیر در نیشاپور (ژوکوفسکی، اسرار التوحید ص ۸۵-۸۴) اشاره کنیم. پس از آن همین کار در مورد عبدالله انصاری (بنگرید: مقاله «پیام عبدالله انصاری به وزیر» در همین کتاب) انجام گرفت و سپس عطار نیز دچار آن شده بود.

بزرگ برای نمایندگان اعتدالی صوفیه داشت او را خرسند نمی کند و آرمان او حلاج، شهید صوفیه می شود که دچار آمدن به سرنوشت او، برایش بزرگترین سعادت است. آرزوی شهادت که سرتاسر کتابش را فراگرفته و عذابی که در راه نیل به شهادت کشیده است برسخنان او چنان سایه یی از جسارت و بیباکی می اندازد، که تأثیری بزرگ بر خواننده دارد. تمهیدات، سند شگفت انگیزی است، که نشان می دهد انسانی که در توفان آرمان پروسوسه اش فرو رفته است، تاچه مرزهایی گام می گذارد. تصوف ایرانی، سیمای حلاج را سیمایی مقدس کرد و ندای انا الحق او را می توان در هر اثر صوفیان ایرانی دید. اما در بیشتر موارد این ندا به فورمولی بی معنا تبدیل می گردد و ژرفنای نخستین و غرور پرهیجان خود را از دست می دهد. عین القضاة این ندا را با همه نیروی خود دوباره زنده ساخت و دویست سال پس از مرگ حلاج، فاجعه او را با تمام جزئیاتش تکرار کرد. به راستی که طنین صدای او، طنین صدایی تنها بود، زیرا گمان نمی رود که او امیدوار بوده همفکران زیادی داشته باشد، که بخواهند در سرنوشت او سهیم شوند. تأثیر تمهیدات بر ادبیات جنوب غربی آسیا چندان زیاد نبوده است،^{۳۲} اما رباعیاتی که در اثر او فراوان است، در سرتاسر جهان اسلام پخش گردید. کمتر می توان رساله یی از صوفیه یافت که یک یا دو رباعی از کتاب عین القضاة در آن نباشد. اهمیت کتاب تمهیدات برای ادبیات فارسی در همین نکته است و همین نیز مرا وادار ساخته است تا نگاه خاورشناسان را در این مقاله به کتاب خودویژه عین القضاة معطوف سازم.

۳۲. نگارنده تأثیر این کتاب را همچون اثری بدیعی کامل در نظر دارد و از آثاری که از آن تقلید گردیده و شکل آن را حفظ کرده است، بريك اثر آگاه است و آن تمهیدات مسعود بك (متوفی به سال ۸۵۰ هجری/ ۹۸-۱۳۹۷ میلادی)، مؤلف دیوان نوالمیقین است. بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 632 a
متأسفانه این تمهیدات تا روزگار ما برجای نمانده است. در خورنگرش است که مسعود بك را نیز به قتل رسانیدند (بنگرید: شرح بالا از ریو).



یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی

آثار سنایی تا کنون آن‌چنان که باید و شاید بررسی و مطالعه نشده است. خاورشناسان معمولاً بر پایه مشهورترین منظومه او *حديقة الحقایق* او را توصیف می‌کنند، اما این کتاب نیز در واقع فقط مورد بررسی کوتاه قرار گرفته و مطالعه همه جانبه بی‌پیرامون آن انجام نشده است. ادبیات اروپایی درباره سنایی ناچیز است و محدود به اشاراتی کوچک در آثاری کلی پیرامون ادبیات ایران. هنوز پژوهش ویژه‌ی درباره این شاعر بسیار شایان توجه وجود ندارد.^۱

ضمناً تردیدی نیست که برای بررسی اشعار فارسی تصوف، مطالعه آثار سنایی باید در یکی از رده‌های نخست جای گیرد. سنایی بنیادگذار حماسه آموزشی است، و بدون او تکامل بعدی این سبک کاملاً از راهی دیگر انجام می‌گرفت. عطار و جلال‌الدین رومی جانشینان بلافصل او هستند و اگر می‌بینیم که نویسندگان تاریخ ادبیات فارسی دوست دارند این سه نام را با هم بپیوندند، کاملاً حق دارند زیرا ما در اینجا وابستگی بسیار نزدیکی را مشاهده می‌کنیم. پیدایش افسانه‌ها و روایات خلقی را برای نخستین بار در منظومه سنایی می‌بینیم که بهره جستن از آنها نیز در روح آیین تصوف یعنی طبق همان شیوه‌ی است که عطار و سپس جلال‌الدین رومی آن را به کار برده و به مرز کمال رسانیده‌اند. اما از یکسو این گنجینه آثار خلقی را در آثار سنایی می‌بینیم، و از سویی دیگر نیز مشاهده می‌کنیم که نظریات فلسفی هم که تا آن زمان تنها به شکل پوشیده‌ی در شعر بکار رفته‌اند، برای نخستین بار به دست او و به شکل کاملاً معقولی در نظم جلوه نموده‌اند.

۱. تلاش آ. کریستنسن برای چاپ متن و ترجمه *حديقة سنایی* در سری *Bibliotheca Indica*، که متأسفانه در فصل اول بطوری ناگهانی قطع شده است، در این میان استثناء است.

حدیقه تا اندازه‌ی در کار ایرانشناسان اروپا به کار آمده، اما دیگر منظومه‌های سنایی که تا روزگار ما رسیده، و بجز حدیقه شش منظومه‌اند، تنها از عنوان‌شان آگاهیم. دلیل این نیز بیشتر از آن‌رو است که آنها در دسترس بیشتر خاورشناسان نیستند، زیرا عموماً در چهار نسخه خطی، که در ایندیا آفیس لیبردی هستند، تا روزگار ما رسیده‌اند و با آن که ه. اته شرح آنها را آورده تا کنون کسی آنها را بررسی نکرده است.^۲ از این‌رو نگارنده سودمند می‌داند که در اینجا شرح کوتاه یکی از این منظومه‌های کوچک را که در نسخ خطی موزه آسیایست بیاورد. این نسخه (Nov. 27) <C 1102> هم بنا بر قدمت (تاریخ نگارش ۷۰۸ هجری/ ۹-۱۳۰۸ میلادی) و هم از این‌رو که برای ما دارای آثار گونه‌گونی است که تقریباً در مجموعه‌های اروپایی دیده نمی‌شود، شایان توجهی بسیار است.

منظومه سنایی موسوم است به سیرالعباد الی المعاد و در فهرست ایندیا آفیس دارای شماره ۹۱۴ است و جای چهارم را دارد. متأسفانه در نسخه خطی ما شش ورق اول افتاده است و ضمناً یکی از صاحبان نسخه خطی تلاش کرده بوده تا آن را پُر سازد و به‌حداکثر از خطی که در بخش قدیمی متن باقی مانده تقلید کند.

در نسخه خطی ما این منظومه از ورق ۲۶۰ ب تا ورق ۲۸۶ ب دارای ۷۳۲ بیت است و به ۲۳ فصل دارای اندازه‌های گوناگون تقسیم گردیده که ضمناً فصل سوم شامل تقریباً یک سوم منظومه است (بیت‌های ۴۸۰ تا ۷۳۲).

آغاز این منظومه بسیار غیر عادی است. شاعر بی‌هیچ‌گونه سخن‌پردازی و نعت و تحسین، باد را که شاه سوارکاران است فرمانروای قلمرو آب و تاجهای گل‌های آتشین، مورد خطاب قرار می‌دهد. سنایی پس از ستایش قدرت باد، از او می‌خواهد که زمانی عظمت خود را از یاد ببرد و داستان اسرار آفرینش انسان را بشنود:

یک زمان از زبان بینش من گوش کن رمز آفرینش من
پیشگفتار همین‌جا به پایان می‌رسد و شرح نیروهایی می‌آید که انسان از آن آفریده شده است. نخستین نیرو نفس‌نامه است و فصل دوم در شرح آن: در صفت نفس نامه و ترکیب حیوان (بیت ۳۰). سنایی نفس‌نامه را که به زندگی

گیاهان جان بخشیده توصیف، و نطفهٔ انسان را با رشد گیاهی مقایسه می‌کند که مایهٔ لذت ناخود آگاه گیاه می‌گردد.

فصل سوم در نفس انسانی و آغاز ترکیب است (بیت ۵۵). سنایی جهان انسان^۳ را به شکل شهری افسانه‌یی توصیف می‌کند که از بیرون زیباست و درون آن انباشته از پلیدیها. سنایی پیکار در راه حفظ خود و تنازع بقا را آهنگ اصلی زندگی این شهر می‌نامد و انگیزهٔ نابودی آن را نیز در همین می‌بیند، زیرا زندگی تنها در عدل و داد است:

| | |
|--------------------------|---------------------------|
| سیرت عدل چیست آبادی | صورت مرگ چیست بیدادی |
| زرد چهره خزان زاسراف است | سبزجامهٔ بهار زانصاف است |
| نکند جز به بیخ عدل درنگ | میخ این خیمه‌های مینا رنگ |
| در میان، داد راستی دارد | بیند آنکس که داد بنگارد |
| داد بسی راست الف، دد بود | باد بی قامت الف بد بود |

(بیت ۷۰ تا ۷۴)

این شهر را سه فرمانرواست: روشنایی، آتش، و تاریکی. و دو اسب در آن است — سیاه و سپید (روز و شب)، اما فرمانروایان شهر تنها در فکر سود خویش‌اند و اسبان، سواران خود را می‌خورند. زندگی انسان در این مرحله همانند زندگی حیوان است. تنها نفس‌گویا او را از همجنسان پایین‌تر متمایز می‌کند و گاهی او را از آنها دور می‌سازد.

فصل چهارم صفت نفس عاقله (بیت ۱۰۶). دربارهٔ آن است که در میان تاریکنای این زندگی حیوانی، پیری نورانی و راهنمایی تابناک هست که نفس عاقله است. سنایی با او به گفتگو می‌نشیند و پیر رسالت خود را در این جهان باز می‌گوید. سپس او به شاعر پیشنهاد می‌کند که باهم در کیهان به سفر پردازند و همهٔ معجزات را تماشا کنند.

فصل پنجم صفت گوهر خاک و نتایج او در حیوان (بیت ۱۵۵). ترسیم آغاز راه و ورود رهروان به نخستین بخش دنیای عناصر یعنی به زمین است. سنایی تصویری می‌دهد که یادآور دوزخ دانته است — در تاریکی و ظلمات، جانوران

۳. ظاهراً در اینجا باید جهان انسان را همچون سرشت آغازین حیوانی در انسان درک کرد.

درنده و موجودات زهردار: گرگها، مارها و کژدم ها می لولند. فرمانروای این بخش خوک است.

در فصل ششم صفت حرص حیوان (بیت ۱۷۱). با دقت بیشتری نقص اساسی این بخش یعنی حرص و آز که جهان جانداران را شکنجه می دهد، مشخص شده است. حرص به شکل یک افعی وحشتناک یک چشم با هفت چهره و چهار دهان نموده شده است. سنایی می هراسد. اما همسفرش او را آرام می کند و می گوید تنها هیبت خرد است که نیروی این افعی را از او باز می ستاند. مار، از راه کنار می رود و سنایی به راه خود ادامه می دهد.

فصل هفتم صفت حقد در حیوان (بیت ۱۸۳). مرحله بعدی و ویژگی حسد حیوانی به شکل سرزمینی نموده شده است که در آن دیوهایی که یک چشم درگردن دارند و زبانشان از دل شان بیرون آمده است زندگی می کنند.

فصل هشتم صفت طمع در حیوان (بیت ۱۸۹). تمایلی است که حیوان را می سوزاند. این دیار دشت سنگلاخی است که دود غلیظی آن را فراگرفته، در آن موجوداتی وحشی زندگی می کنند که پیوسته در گمراهی به سر می برند. سر آنها همه چشم و تن آنها همه دست است. در مرز این سرزمین دریای خروشان است که رهروان باید از آن بگذرند. سنایی می ترسد. اما پیر می گوید که اگر احساسات حیوانی را به جای بگذارد، به آسانی از آن دریا خواهد گذشت.

فصل نهم صفت جوهر باد و آنچ نتایج اوست (بیت ۲۲۰). اینجا سرزمینی است که در آن موجودات بی خرد زندگی می کنند. همه آنها در غل و زنجیراند، اما غل و زنجیر نامریی است. همه آنها زحمت می کشند اما کار مشخصی ندارند. سپس سنایی دوباره دچار تردید می شود زیرا باید به آسمان پرواز کند اما بال و پر ندارد. اینجا نیز همسفرش مشکل را می گشاید و او همانند نمرد و شاهین ها به آسمان پرواز می کند.

فصل دهم^۴ صفت جوهر آب (بیت ۲۵۲). رهنورد به جزیره سبزی می رسد

۴. نگارنده تقریباً اطمینان دارد که عناوین فصلهای نهم و دهم بایستی جا به جاشوند. ترتیب عناصر چنین است: زمین - آب - هوا - آتش. در نسخه خطی ما ظاهراً اشتباهی رخ داده است. با این همه، چون امکان بررسی و مقابله نیست، چنان که هست می ماند.

که قفلی از آتش و آب دارد. این جا زیستگاه جادوانست که سری چابک چون سر شتر دارند و پایی ناتوان چون پای مور. جادو در برابر زر و سیم سر فرود می‌آورد و آنها را چون خدایان می‌ستاید و سپس،

فصل یازدهم صفت صوت حرص (بیت ۲۶۴). شرح نماد تازه‌یسی از حرص به شکل سوسمار می‌آید که در حوضی سنگی زندگی می‌کند. سنایی برای آن که پیشتر برود باید پای بر سر سوسمار نهد.

فصل دوازدهم صفت آتش و آنچ اذو ذاید (بیت ۲۸۸). دوباره تصویر تیره سرزمین دیوها و ساحران نیزه بردست پدیدار می‌گردد که نیزه‌های آنها آتشین است. کوه آتشفشانی راه را بسته است و سنایی دوباره می‌رود که نومید گردد. همراهش پیشنهاد می‌کند که سنایی این کوه را ببلعد و گر نه نمی‌تواند به راه خود ادامه دهد.

فصل سیزدهم صفت صوت مکر (بیت ۳۱۱). در زیر کوه پرتگاه و وچاههایی پنهان است که پراز دیوان و درندگان است که در راه انسان دام می‌نهند. از همه چاهها، ناله‌هایی حزین بگوش می‌رسند که فریب‌دهنده هستند و رهنورد را به سوی خویش می‌خوانند. سرانجام، تاریکی که دنیا را در کام خود فرو برده است، رفته رفته گم می‌شود و نخستین نور بامدادی درخشیدن می‌گیرد. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌گردد.

فصل چهاردهم صفت اصحاب ادیان مختلف (بیت ۳۴۱). این فصل تصویری است از نمایندگان ادیان گوناگون. اینها جوانان نکویی هستند که از بینایی بی‌بهره‌اند.

فصل پانزدهم صفت ادبای تقلید (بیت ۳۴۵)،

فصل شانزدهم صفت ادبای الظن (بیت ۳۵۶)،

فصل هفدهم صفت صوت معجبان (بیت ۳۶۸) و

فصل هجدهم صفت مرایان^۵ (بیت ۳۷۹). از لحاظ ویژگی نمادی به فصل چهاردهم همانندی دارند.

فصل نوزدهم صفت صوت عقل کل (بیت ۴۴۲). درباره درآمدن به سرزمین

۵. عنوان فصل را نمی‌توان درست خواند. می‌توانیم آن را قرایان یا مرایان بخوانیم.

خرد نخستین است. در اینجا در زیر این پوشش، خانقاه و مأوای درویشان جای دارد که شرح آن در فصل بیستم صفت درویشان (بیت ۴۵۶) می‌آید. سنایی آرزو می‌کند که راه در همین جا به پایان رسد، اما پیر با خشم او را پیشتر می‌برد.

فصل بیست و یکم صفت سالکان طریقت (بیت ۴۶۵). در برابر آنها دیار کسانی است که در جستجوی دانش‌اند و پیر در آنجا سنایی را ترک می‌کند، اما راه در اینجا پایان نمی‌گیرد.

فصل بیست و دوم صفت ادب‌اب معرفت است (بیت ۴۷۴) که جایگاه معرفت ناب است و سرانجام،

فصل بیست و سوم صفت اهل رضا و توحید (بیت ۴۸۰)، هدف نهایی یعنی توحید است. یکی از باشندگان این دیار، راهی را که به سوی خود پیامبر می‌رسد، به سنایی می‌نماید و سخن‌پردازی او بسیار گسترده و جامع است و منظومه با آن به پایان می‌رسد. بدین‌سان این منظومه یکسره همانند کمدی الهی دانته است و حتی برخی شرح‌های آن به روشنی یادآور دانته‌اند. گمان نمی‌رود کوتاه شده این متن بتواند تجسم کاملاً روشنی درباره این اثر برجسته به دست دهد، اما وظیفه نگارنده تنها آن بود که نگاه خاورشناسان را به آثار سنایی، که چنین ناروا به دست فراموشی سپرده شده است، بگرداند.

رباعیات شیخ نجم الدین کبری

شیخ نجم الدین کبری^۱ یکی از درخشانترین چهره‌ها در میان صوفیان سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی است. او شاگرد سه استاد برجسته و آموزگار یک سلسله کامل از اندیشمندان و شاعران بزرگ، وکانونی بود که از آن رشته‌هایی به‌سوی همه گوشه و کنار جهان اسلام سرچشمه می‌گرفت و در این زمینه، یادآور سلف خود در سده‌های دهم و یازدهم میلادی، شیخ ابوسعید میهنه‌یی است. احمد^۲ ابن عمر ابوالجناب نجم الدین الکبری الخیوکی الخوارزمی ملقب به الطامة الکبری (بدبختی بزرگ) یعنی عبارتی که از قرآن (سوره ۷۹، آیه ۳۴) گرفته شده و نیز ملقب به شیخ ولی تراش در سال ۵۴۰ هجری / ۱۱۴۰ میلادی^۳ در خوارزم در شهر خیوک^۴ دید. به جهان گشود در آغاز جوانی به

۱. اطلاعات مربوط به او را بنگرید: ۱) سفینه الاولیاء (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۵۸۱ <C 521>، ورق ۱۰۶ الف)؛ ۲) خزینة الاسفیا، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ۳) جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۵؛ ۴) تادیک گزیده، ص ۷۸۹؛ ۵) هفت اقلیم، (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۶۰۳ <C 605>، ورق ۴۶۲)؛ ۶) مجالس العشاق، ص ۸۴؛ ۷) دیاض العادفین، ص ۱۴۳؛ ۸) آتشکده ص ۳۰۳؛ ۹) طرایق الحقایق، ص ۴۹ و ۱۴۹؛ ۱۰) مجالس المؤمنین، ص ۱۳۶؛ ۱۱) *Tabakat-i Nasiri*؛ ۱۲) *Massignon, La Passion, No 391*؛ ۱۳) *Brockelmann, GAL Bd I, S. 440*؛ ۱۴) حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ج ۲، ص ۲۳۴، ۳۸۰، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۸؛ ج ۴، ص ۱۷۱، ۴۶۶؛ ج ۵، ص ۳۴۶ و ج ۶، ص ۴۷۷؛ ۱۵) *Rieu, Catalogue, 839a*؛ ۱۶) *Pertsch, Berlin, 14, 27*؛ ۱۷) *Pertsch Gotha* که در آنجا اشاره به *Sprenger, Catalogue* آمده اما این اشاره درست نیست، زیرا نجم الدین کبری با شیخ دیگری به همین نام اشتباه شده است؛ ۱۸) *Brown, Catalogue, pp. 323, 420*؛ ۱۹) *Bloch, Catalogue, p. 125*؛ ۲۰) چند شعر در خرابات ضیاء، ج ۲ ص ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۷۰؛ ۲۱) گزیده مرصع‌العباد، ص ۱-۴؛ ۲۲) دولت‌شاه، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. در *مجالس المؤمنین*، این نام شیخ محمد است، اما دیگر زندگینامه‌نویسان آن را تأیید نمی‌کنند.

۳. *مجالس المؤمنین*، ورق ۱۳۷ الف. ۴. بنگرید: یاقوت، معجم، ج ۲، ص ۵۱۲.

جهانگردی پرداخت و در مصر با شیخ روزبهان الوزان المصری^۵ دیدار کرد و شاگرد او شد. روزبهان دختر خود را به زنی بیه او داد و به او همچون فرزند خویش توجه کرد.^۶ نجم الدین پس از چند سال زندگی در مصر راهی تبریز شد و در آنجا زیر نظر اسام ابومنصور حفده^۷ به آموختن شرح السنه پرداخت. در تبریز با شیخ بابا فرج^۸ دیدار کرد و زیر تأثیر او یکسره از پیروان سنت دوری گزید و در تعلیمات صوفیه ژرفتر شد. سپس چون به شیخ آگاهتری نیاز پیدا کرد که همچون بابا فرج هرگونه دانشی را نفی نکند، به شیخ عمار یاسر روی آورد^۹ و او وی را نزد اسمعیل قصری^{۱۰} فرستاد که از دست او خرقة گرفت. پس از بازگشت نجم الدین به مصر، شیخ روزبهان دریافت که او بر همه رموز صوفیه پی برده است و به او توصیه کرد که به زادگاهش بازگردد و این تعلیمات را در آنجا گسترش دهد. نجم الدین مصلحت او را می پذیرد و با زن و فرزندان به خوارزم باز می گردد، در آنجا خانقاهی تأسیس می کند و فرقه درویشان قربانیه یا ذهبیه را بنیاد می نهد. در میان شاگردان او از کسانی چون مجدالدین بغدادی - استاد عطار، سعدالدین حموی، بابا کمال جندی، شیخ رضی الدین علی لاله، سیف الدین باخرزی و نجم الدین رازی نام برده شده است. اشاراتی هست براین که بهاء الدین ولد پدر جلال الدین رومی نیز از شاگردان او بوده است.^{۱۱} نجم الدین روز دهم جمادی الاول سال ۶۱۸ هجری برابر با سوم ژوئیه ۱۲۲۱ هنگام تالان و تاراج خوارزم، به دست مغولان کشته شد. زندگینامه نویسان، یکدل و یک زبان همداستانند که شیخ برای نبرد با دشمن از شهر بیرون شد و هنگام دفاع از خوارزم به شهادت رسید.

شخصیت نجم الدین کبری همواره توجه صوفیان را به خود گردانده و روایات و داستانهای بسیاری بانام او وابستگی دارد که آوردن نام آنها در اینجا نمی گنجد. حاجی خلیفه^{۱۲} اشاره می کند که زندگینامه او در پنج فصل و زیر

۵. درباره او بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۵.

۶. بنگرید به داستان خود نجم الدین در جواهر الآثار و ظواهر الانوار، طرایق الحقایق ص ۴۸.

۷. حفده بنگرید: تادیک گزیده، ص ۷۸۸ که اشتباهاً در آنجا جعد آمده است.

۸. درباره او بنگرید: تادیک گزیده، ص ۷۸۸.

۹. در باره او بنگرید: جامی، نفحات الانس ص ۴۷۹. ۱۰. همانجا، ص ۴۸۵.

۱۱. بنگرید: سفینه الاولیاء. ۱۲. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۳۴.

عنوان تحفة الفقرا به زبان فارسی هست. در موزه آسیایی آکادمی علوم روسیه نسخه خطی بسیار در خورنگرشی (Nov. 217) <A 708> به گویش خاوری ترکی زیر عنوان شیخ نجم‌الدین کبرانی شهید قلیب شهر خوارزم نی خراب قیلغانی نینگ پیانی، هست که گونه‌ی رمان تاریخی است و در آن مطالب دیگر منابع با افسانه‌های شاعرانه در هم آمیخته‌اند.

سرنوشت شیخ در این رمان با سرنوشت خوارزم پیوسته و او مدافع و پشتیبان خوارزم نموده شده است. حکایت می‌شود که هنگام محاصره شهر، شیخ با کرامات خود، خوارزم را برای دشمن نامرئی می‌کند. حاجی خلیفه از هشت اثر نام می‌برد که به‌خامه نجم‌الدین است و از جمله یک تفسیر که هنوز یافت نشده.^{۱۳} برخی از رسالات او تا روزگار ما رسیده و در گنجینه‌های کتابهای اروپا هست.^{۱۴} رساله کوچکی به زبان فارسی زیر عنوان فی‌آداب السالکین در موزه آسیایی است (نسخه خطی، <B 1810> Nov. 29 ورقهای ۲۳۹ ب — ۲۴۴ الف) و در آن جزئیات مفصلی در باره جامه درویشان و اهمیت نمادی آن نگاشته شده است. نجم‌الدین گذشته از آثاری در فلسفه و الهیات، چکامه‌هایی نیز دارد که در تذکره‌های گوناگون آمده است. من متن بیست و پنج رباعی را می‌آورم که از تذکره‌های زیر گرفته شده است:

۱- ریاض العارفین (ر) ۲- هفت اقلیم (ه)، ۳- آتشکده (آ)، ۴- مجالس العشاق (م)، ۵- تاریخ گزیده (ت گ)، ۶- تذکره الشعرا (د)، ۷- منتخب مرصادالعباد (ای) و ۸- خرابات ضیاء (خ ض).

این رباعیها نمایانگر ویژه همه مکتب نجم‌الدین (مجدالدین بغدادی، عطار و نجم‌الدین رازی) و دارای تکامل عالی فنی و محتوای درخشانی هستند. بسیار محتمل است که در میان این رباعیها برخی رباعیهایی نیز باشند که درگشت و گزادند و از این نظر یکجا کردن آنها می‌تواند سودمند باشد. نگارنده رباعی شماره ۲۳ را فعلاً از رباعیهای درگشت و گزاد دیده است که در مجموعه رباعیات خیام

۱۳. هنگامی که این مقاله در زیر چاپ بود، نگارنده نسخه خطی این تفسیر را که عین‌الحیوة نام دارد، در کتابخانه همگانی یافت. سری نوین عربی (1.2.4) <AHC-17> No 17.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, GAL و گذشته از کاتالوکهایی که در بالا از آن نام بردیم: Ahlwardt, III, 123; III, 186 و III, 258; Flügel, Handschriften, Bd. III, S. 332.

نیز هست و آتشکده و دیاخ العادین آن را به نجم الدین نسبت می دهند.^{۱۵} نگارنده مطالب فراوانی در باره زندگینامه شیخ گردآوری کرده است و نوشته کنونی همچون خبر مقدماتی کوچکی برای آنها است.^{۱۶}

۱ (ر) چون نیست زهر چه نیست جز باد بدست

چون هست بهر چه هست نقصان و شکست

پندار که هست هرچه در عالم نیست

انگار که نیست هرچه در عالم هست

۲ (م، ر) عقل از ره تو حدیث و افسانه برد

در کوی تو ره مردم دیوانه برد

هر لحظه چو من هزار دل سوخته را

سودای تو از کعبه به بتخانه برد

۳ (ر، ای) حاشا که دلم از تو جدا خواهد شد

یا با کس دیگر آشنا خواهد شد

از مهر تو بگذرد که را دارد دوست

وز کوی تو بگذرد کجا خواهد شد

۴ (م، ر، ای) در راه طلب رسیده می بایسد

دامن ز جهان کشیده می بایسد

بینائی خویش را دوا کن زیرا که

عالم همه اوست دیده می بایسد

۵ (ر) چون عشق بدل رسد دل درد کند

درد دل مرد مرد را مرد کند

در آتش عشق خود بسوزد و آنگاه

دوزخ ز برای دیگران سرد کند

۱۵. ژوکوفسکی، عمر خیام، ص ۳۴۷.

۱۶. به سبب محدود بودن مقاله، به رباعیها بسنده و از آوردن دو قطعه (ر) و (خ ض) صرف نظر می شود. (این مطالب در بایگانی ی. ا. برتلس یافت نشد - ه. ت)

- ۶ (ر، ای) ای دیده توئی معاینه دشمن دل
پیوسته بباد بردهی خرمن دل
وزدیده بروی دلبران درنگری
و آنگاه نهی گناه برگردن دل
- ۷ (ر، ه، ای) زان باده نخوردهام که هشیار شوم
آن مست نبودهام که بیدار شوم
یک جام تجلی جمال تو بس است
تا از عدم و وجود بیزار شوم
- ۸ (ر، آ، ای) گر طاعت خود نقش کنم بر نانی
و آن نان نهم پیش سگی بر خوانی
و آن سگ سالی گرسنه در زندانی
از ننگ برآن نان ننهد دندانانی
- ۹ (ر، م، ای) ای دل تو بدین مفلسی و رسوائی
انصاف بده که عشق را کی شائی
عشق آتش تیزست و ترا آبی نه
خاکت بر سر که باد می پیمائی
- ۱۰ (ر) ای تیره شب آخر بسحر می نائی
غمهای منی که خود بسر می نائی
ای صبح گران رکاب گوئی که تو نیز
مقصود دل منی که بر می نائی
- ۱۱ (ه، ت، گ) دیویست درون من که پنهانی نیست
بر داشتن سرش باسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم
آن کافر را سر مسلمانسی نیست
- ۱۲ (ه) یکدم دل مردانه فرزانه ما
خالی نشود زعشق جانانه ما
آندم که شراب عاشقی در دادند
در خون جگر زدند پیمانه ما

- ۱۳ (ه) شوخی که پریشانیء ما بر سر اوست
آشفته گئی اهل وفا بر سر اوست
بر هر تاری ز کاکلش بسته دلی
چون شاخ گلی که غنچهها بر سر اوست
- ۱۴ (ه) زنهار مزن تو طعنه بر درویشان
هستند ایشان چنانچه هستند ایشان
خواهی که بدانی که کیانند ایشان
یکعالم مس بیار و یکجو ز ایشان
- ۱۵ (ه) ای روی تو ماه عالم آرای همه
وصل تو شب و روز تمنای همه
گر با دگران به زمینی وای بمن
ور با همه کس همچو منی وای همه
- ۱۶ (ه) روزی بینی مرا تو بیجان گشته
بر کالبدم خلق خروشان گشته
تو بر سر خاک من نشینی گوئی
ای کشته ترا من و پشیمان گشته
- ۱۷ (ه) ای وصل تو دل فروز آخر شبکی
وی هجر تو دیده دوز آخر شبکی
ای زلف تو مانند شب آخر روزی
وی روی تو همچو روز آخر شبکی
- ۱۸ (ه) صافی شده یکشبی غریوان گریان
بر خیز بحضرت خداوند جهان
اشکی بده آلوده و کنجر برگیر
آخر بزن آهسته و ملکی بستان
- ۱۹ (م) از شربت عشق تست دل مست شده
وز پای فراق تست دل پست شده
از پای فتاده گیر و از دست شده
این نیست شده تن و دل هست شده

- ۲۰ (۱،م) عمری همگی قرب و لقا کرده طلب
 پیدا و نهان از من و ما کرده طلب
 کار از در دل گشاد هم آخر کاه
 او بین که کجا و ما کجا کرده طلب
- ۲۱ (آ) آن ماه رخان که اصلشان از چگلست^{۱۷}
 آیا که سرشت پاکشان از چه گلست
 دل را ببرند و قصد جان نیز کنند
 اینست بلا و گر نه ایشان چه گله است^{۱۸}
- ۲۲ (آ) پیوسته از آن سلسله سو میترسم
 زان خط خوش و تندی خو میترسم
 ترسیدن هر که هست از چشم بدست
 بیچاره من از چشم نیکو میترسم
- ۲۳ (۵) هر سبزه که در کنار جوئی رسته است
 گوئی ز رخ فرشته خوئی رسته است
 پا بر سر لاله ها بخواری ننهی
 کان لاله ز خاک ماهرئی رسته است
- ۲۴ (۵) با فاقه و فقر همنشینم کردی
 بی مؤنس و یسار و همنشینم کردی
 این مرتبه مقربان در تست
 ایا بچه طاعت اینچنینم کردی
- ۲۵ (۵) ای رازق مار و مور و زاغ و بلبل
 گشتند هلاک بندگان تو بگل
 مشتی سگ را بهانه ساخته
 از تست تو میکنی چه تاتار و مغل

۱۷. اصلاح شده از: چه گلست.

۱۸. در نسخه خطی موزه آسیایی، ۲۷۳ الف، ورق ۴ الف: چه گلست.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
No. _____

SHMIR
LIBRARY.
DATE LOANED
Book

Class No.

Vol.

Accession No. _____

Book No.

Copy

رمان دربارهٔ شیخ نجم‌الدین کبری

(شرح کوتاه)

اطلاعات مربوط به نسخه خطی:

ظاهراً نسخه‌یی است یگانه و در شعبه نسخه‌های خطی انستیتوی خاورشناسی ($\text{Nov.217} < \text{A 708}$) نگاهداری می‌شود؛ قطع آن $۱۷/۵ \times ۱۱$ سانتیمتر، دارای ۱۱۶ ورق و هر ورق دارای ۹ سطر است. کاغذ آن سفید و بسیار زمخت و خط آن نستعلیق ویژه آسیای میانه است. در ورق ۱۱۰ الف تاریخ ۱۳۰۸ هجری / ۹۱ - ۱۸۹۰ درج گردیده، که نشان می‌دهد رونویسی آن پس از این سال نبوده است. زبان آن — زبان ویژه خوارزم است و ضمناً تلاش شده که به زبان چغتایی نزدیک شود. رمان چنین آغاز می‌گردد:

مادا ویلاد آنداغ روایت قیلورلارکم، خوارزم معدن علما و شریف فضلا تودود الخ.
اثر به چهل و چهار فصل تقسیم شده است.

متن

فصل ۱. احمد ابن عمر خیوکی، شریعت را تا پایان پیمود، در سرور ولذت طریقت مشارکت کرد و خواست شراب وحدت نوشد. در خوارزم چهل پیر یافت. نزد هر چهل پیر درس خواند. اما، آنها همه بی‌خبر بودند و او امید خود را بر این که از آنها چیزی بیاموزد، از دست داد. تنها می‌توانست آنچه را که بادلش موافق بود فرا گیرد، زیرا از دانش خود در شگفت شده بود.

راهی ایران (دیار عجم) شد، زیرا در آنجا پیری به نام ضمیری زندگی می‌کرد. اما سخنان او نیز برای وی نامفهوم بود. سپس راه بسطام در پیش گرفت و نزد شیخ احمد رفت. اما این شیخ نیز نتوانست تشنگی او را

فرو نشاند. به شهر تیران نزد شیخ حسن جامی آمد اما پس از سه - چهار روز از آنجائیز دلسرد شد و با یأس و حرمان راهی دیگر در پیش گرفت. فصل ۲. (ورق ۳ ب). بدین سان، نزد بیست و پنج پیر رفت و در همه جا ناکام بود. با ناامیدی کامل به بغداد به خانقاه شیخ ابراهیم شد. هفت سال تمام چون فرزندی خلف خدمت شیخ می کرد. روزی شیخ وضو می ساخت و احمد ظرف آب آورد. شیخ به شستن پایش آغاز کرد. احمد آب روی پایش می ریخت. ناگهان شیخ حس کرد که عشق به احمد روی آورده است و دستور داد آبی را که او با آن وضو ساخته است برگیرد و بنوشد. احمد آب را نوشید و علم حال و علم قال بر او گشوده گشت. در دم، شیخ به او لقب نجم الدین داد. پس از چند روز، شیخ دوباره وضو می ساخت و نجم الدین در برابر او حوله بر دست ایستاده بود. شیخ فراموش کرده بود که آداب دفع وسواس به جای آرد. نجم الدین در دل گفت: «پیرمن اداری مستحب» را از یاد برد». شیخ افکار او را خواند، او را ملامت کرد و به بسطام نزد شیخ اسمعیل فرستاد تا در آنجا ادب بیاموزد.

نجم الدین همینکه به آنجا رسید آگاه شد که شیخ برای وضو از خانقاه بیرون شده و کنار حوض رفته است. نجم الدین نیز کنار حوض می رود و می بیند در اطراف آن چند مرد ایستاده اند و آب حوض بسیار پایین است. او در حالی که بر دانش شریعت خود غره شده بود، پیش خود فکر کرد: در این حوض هیچ شیخی وضو نمی سازد زیرا این وضو باطل است. شیخ افکار او را می خواند و آب بر او می پاشد که ضمناً قطره‌یی بر زبانش می افتد. نجم الدین از هوش می رود و روز محشر را می بیند. ملایک محکومین را شکنجه می کنند. یکی از محکومان را می خواهند به ملک دوزخ بسپارند، اما او فریاد می کشد: «دست از من بردارید، پیرمن شیخ اسمعیل است!». ملایک از او کنار می روند و نجم الدین در شگفت می شود.

فصل ۳. (ورق ۷ ب). این کار دوباره تکرار می‌شود. یکی از ملایک به سوی نجم‌الدین می‌آید و می‌خواهد او را به سوی ترازو ببرد. نجم‌الدین خود را مرید شیخ اسمعیل می‌نامد و ملک او را به زیر لوای شیخ می‌فرستد.

نجم‌الدین در آنجا می‌بیند که در زیر این لوا یکصد و هشتاد لوای دیگر نیز هست که هریک از آنها از آن شیخی کامل است.

نجم‌الدین به هوش می‌آید و نمی‌داند به شیخ چه بگوید، شیخ بر صورت او سیلی می‌نوازد و نجم‌الدین دوباره از هوش می‌رود. این بار او قدرت و عظمت شیخ را مشاهده می‌کند و می‌بیند که شیخ در بهشت با موجودات روحی نشسته است.

به هوش می‌آید. شیخ وضو را انجام داده و به نماز ایستاده است. پس از پایان نماز، نجم‌الدین به پایش می‌افتد و مریدش می‌شود. پس از هفت روز شیخ لقب کبری به نجم‌الدین می‌دهد. سپس او را نزد شیخ ابراهیم می‌فرستد و می‌گوید: «اگر او مریدانی همچون من نزد ما می‌فرستد ما آنها را به زربدل می‌کنیم. اگر دلهای آنها همچون سنگ سخت باشد ما آنها را چون موم نرم می‌گردانیم». نجم‌الدین راهی بغداد می‌شود.

فصل ۴. (ورق ۹ ب). در سرراه او، چهار پیر می‌زیستند: شیخ اسمعیل حلبی، شیخ اسمعیل کوفی، شیخ اسمعیل رومی و شیخ اسمعیل بغدادی. او از همه آنها می‌گذرد و همان روز بهان مصری می‌شود و سپس نزد شیخ ابراهیم می‌آید و به او می‌گوید که نزد شیخ اسمعیل چه بر او رفته است. او نجم‌الدین را به خوارزم می‌فرستد و دستور می‌دهد که در آنجا سلسله تازویی بنیاد گذارد.

فصل ۵. (ورق ۱۰ ب). در بغداد پیر زنی می‌زیست و پسری داشت به نام عبدالرحمن. پسر شب هنگام خوابی دید و از مادرش خواست که آنرا تعبیر کند. او خواب دیده بود که مناره‌یی می‌بیند و می‌خواهد برفراز آن شود و همه مردمی که گرداگردش هستند نیز می‌خواهند که او برفراز مناره رود، اما او نمی‌تواند. مردی شبیه به قلندر او را بر می‌گیرد و بالای مناره می‌گذارد. مادر به فرزندش توضیح می‌دهد

که درویشی او را در رسیدن به مقامی بزرگ یاری خواهد رساند. پیر زن پسرش را می‌فرستد تا این درویش را بیابد. پسر راه گم می‌کند و گریان می‌شود و نمی‌داند چگونه به مقصود رسد.

فصل ۶. (ورق ۱۰ ب). نجم‌الدین در خوارزم سلسله بنیاد می‌نهد و پر آوازه می‌گردد. از هر سو مریدانی نزد او می‌آیند.

فصل ۷. (ورق ۱۱ الف). عبدالرحمن هفت سال سرگردان است و سرانجام وصف نجم‌الدین می‌شنود و به خوارزم می‌آید. همینکه او را می‌بیند، اطمینان می‌یابد که این همان درویش و قلندری است که در خواب دیده است. نجم‌الدین او را می‌پذیرد و به او لقب مجدالدین می‌دهد. پس از هفت روز به او دستور می‌دهد که شیخی مستقل باشد.

فصل ۸. (ورق ۱۲ الف). روزی مجدالدین در کوچه، داماد امیر را می‌بیند. او اسب خود را تازانید و شیخ را از پای انداخت. شیخ درخشم شد و گفت: «ای نادان، چه دیار وامانده و چه امیر تهی‌مغزی که دخترش را به این ابله داده است!» سپس از جای برمی‌خیزد و می‌رود. داماد امیر در غضب می‌شود و اندیشه کین‌توزی بر وی راه می‌یابد. پس از چند روز در حال مستی در کوچه ناگهان با شیخ روبرو می‌شود. همچون پلنگ بر شیخ می‌تازد و سر او را با شمشیر می‌زند. مریدان در دهشت فرو می‌روند. در این دم اسب در زیر پای او دیوانه می‌شود، سوارش را بر زمین می‌کوبد و می‌کشد. امیر با عزت و احترام شیخ را به خاک می‌سپارد، خیرات می‌کند و خرسند است از این که از شر دامادش خلاصی یافته است.

فصل ۹. (ورق ۱۳ ب). عبدالله پسر خلیفه بغداد استاد بزرگی در بازی شطرنج است. او حتی با بازی شطرنج، کشورها را مسخر می‌کند. وی به خوارزم نزد سلطان محمود یکی از پسران اتسز می‌آید و پیشنهاد می‌کند که بر سر کشورش با او شطرنج ببازد. محمود می‌پذیرد. اما چون خودش بازی نمی‌داند، نجم‌الدین باید به جای او بازی کند. نجم‌الدین دوبار برنده می‌شود و به پسر خلیفه پیشنهاد می‌کند که دست سوم را نیز بازی کنند. پسر خلیفه از شرم از بازی خودداری

می کند و مرید شیخ می شود. نجم الدین به پسر مرید دستور می دهد که آب برای خانقاه بکشد.

فصل ۱۰. (ورق ۱۶ الف). سلطان بیمار می شود و پزشکان نمی توانند به او یاری کنند. خلیفه این خبر می شنود و برآن می شود پزشک حاذق خود را نزد او بفرستد. پزشک راه می افتد و یگانه پسرش را نیز با خود می برد. زیبایی و جمال این پسر مردم خوارزم را مفتون می کند. پدر از چشم بد می ترسد و پسرش را به نجم الدین می سپارد. روزی هنگامی که به دیدن پسرش می رود می بیند که او در جامه یی ژنده و پاره، به آب کشیدن مشغول است. شیخ راملاست می کند و می گوید این را خدمتگاران نیز می توانستند بکنند. نجم الدین پاسخ می دهد: «بیمار خودش باید دارو بخورد، دیگری نمی تواند این کار به جای وی کند». پزشک به خوارزم می کوچد. نجم الدین به پسر پزشک لقب جمیل الدین می دهد.

فصل ۱۱. (ورق ۱۹ ب). شاهزاده عبدالله، شیخ شده است و لقب مجدالدین به او می دهند. نجم الدین به او دستور می دهد که سلسله خود را بنیاد گذارد. خلیفه هر سال دویست دینار زر برای او می فرستد. فصل ۱۲. (ورق ۲۰ ب). سخنان معروف مجدالدین درباره رودخانه و بیضه بط. همان روایت معمولی،^۲ اما مجدالدین می افزاید: «اگر پیرمن

۲. شرح مفصل، طبق روایت نفحات الانس (چاپ سنگی صفحه ۳۳۷):

روزی شیخ مجدالدین با جمعی از درویشان نشسته بود. سگری به وی غالب شد. گفت ما بیضه بط بودیم بر کنار دریا و شیخ نجم الدین مرغی بود. بال تربیت بر سر ما فرود آورد تا از بیضه بیرون آمدیم. ما چون بچه بط بودیم، در دریا رفتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ نجم الدین به نور کرامت آنرا دانست. بر زبان ایشان گذاشت که در دریا میر! شیخ مجدالدین او را شنید، ترسید، پیش شیخ سعدالدین حموی آمد و تضرع بسیار کرد که روزی که حضرت شیخ را وقت خوش بود، مرا خبر کن تا به حضرت آیم و عذری بخواهم. وقتی شیخ را در سماع حال خوش شد، شیخ سعدالدین، شیخ مجدالدین را خبر کرد. شیخ مجدالدین پای برهنه کرده پیامد و طشتی پر آتش کرد و بر سر نهاد و به جای کفشگاه بایستاد و شیخ به وی نظر کرد. فرمود که چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می خواهی، ایمان و دین به سلامت بروی،

برای من این را می‌خواهد، بگذار مغول‌ها (قالمیق‌ها) سر او را بزنند». آنها آشتی می‌کنند، اما نجم‌الدین می‌گوید: «تو از ایمان خود دفاع می‌کنی اما سرمن و سرتو برباد است».

فصل ۱۳. (ورق ۲۲ الف). سخن چین به امیر خبر می‌دهد که گویا دخترش با مجدالدین ارتباط دارد. شرح ماجرای این دختر می‌آید. روزی نجم‌الدین او را می‌بیند و او صاحب حال و قال می‌گردد. از آن روز دخترک با شیخ مجدالدین دوستی می‌کند.^۳ روزی دیگر شیخ نزد او آمد، پدر بر این امر آگاه شد و فرمان داد گردنش بزنند و او را به آب بیاندازند. سپس او دخترش را نیز می‌کشد و به سخن چین لقب بیگلربیگی می‌دهد.

فصل ۱۴. (ورق ۲۴ ب). شرح خوارزم و مدرسه آن.
فصل ۱۵. (ورق ۲۷ ب). برتری‌های خوارزم. سه علتی که باعث

→

اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم و سرهای سرداران و ملک خوارزم در سر تو شود و عالم خراب گردد. شیخ مجدالدین در قدم شیخ افتاد و به اندک فرصتی سخن شیخ به ظهور آمد. شیخ مجدالدین در خوارزم و عظ می‌گفت و مادر سلطان محمد عورتی بود بغایت جمیله. به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه گاه به زیارت او می‌رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد بغایت مست بود، عرضه داشتند که مادر تو به مذهب امام ابوحنیفه به نکاح شیخ مجدالدین درآمده است. سلطان رنجه شد، فرمود که شیخ را در دجله اندازند. انداختند، خبر به شیخ نجم‌الدین رسید، متغیر گشت و گفت: اناله الله و انالیه راجعون، فرزند مجدالدین را در آب انداختند و مرد. پس سربه سجده نهاد و زمانی نیک در سجده بود، پس سر از سجده برآورد و گفت از حضرت عزت در خواستم تا به خونبهای فرزندم ملک از سلطان محمد بازستاند. اجابت فرموده، سلطان را از آن خبر دادند. بغایت پشیمان شد. پیاده به حضرت شیخ آمد و طشتی پر زر بیاورد و شمشیر و کفن بر سر آن نهاده و سر برهنه کرده ایستاد و گفت اگر دیت می‌باید اینک زر و اگر قصاص می‌کنید اینک شمشیر و سر. شیخ در جواب فرمود: کان ذالک فی الكتاب مسطوراً، دیت او از جمله ملک توست و سر تو برود و سر بسی خلق و ما نیز در سر شما شویم. سلطان محمد نومید باز گشت و عنقریب چنگیزخان خروج کرد و رفت آنچه رفت.

۳. ظاهراً در اینجا اشتباهی رخ داده است.

نابودی خوارزم شد: ۱) سلطان، جمیل خان را ناروا می کشد. ۲) ابن حاجب خردمند طوسی را ناسزا می گوید. ۳) سلطان محمد به جنگ با چنگیزخان آغاز می کند.

فصل ۱۶. (ورق ۲۹ ب). روایت دیگری از معراج. محمد «ص» همه زمین را تاریک می بیند و تنها خوارزم همچون سکه یی زرین می درخشد. فصل ۱۷. (ورق ۳۱ الف). سلطان از خردمندان می پرسد که چگونه می توان باعث به وجود آمدن مردی مقدس شد. خردمندان پاسخ می دهند که نطفه مرد مقدس باید در لیلۃ القدر بسته شود. سلطان در این شب به دیدار همسر می رود. حاجب او نیز که این را شنیده است در همین شب از سلطان تقلید می کند. پس از نه ماه و نه روز برای هردوی آنها پسرانی به دنیا می آیند:

پسر حاجب عبدالجناب است و پسر سلطان — ابراهیم. سلطان سه پسر دیگر نیز دارد، یکی از آنها جلال الدین حکمران هند است، دیگری اسمعیل حکمران هرات و سومی غیاث الدین همواره در رکاب پدر. فصل ۱۸. (ورق ۳۴ الف). هفت سال سپری می شود. هر دو پسر یعنی عبدالجناب و ابراهیم را نزدیک ملا به مکتب می دهند. معلوم می شود که عبدالجناب قادر است بی درنگ دشوارترین سوره ها را تفسیر کند. او پس از بحث با علما لقب ابوالفیض و محی الدین می گیرد و مدرس مدرسه معدن علم می گردد.

فصل ۱۹. (ورق ۳۶ ب). شرح رسوم آن روزگار: مؤلف پس از نگارش کتاب آنرا برای مشاهده به مجتهدان خوارزم می دهد و مجتهدان مهر خود را روی کتاب می گذارند.

فصل ۲۰. (ورق ۳۷ الف). یکی از علمای طوس که خود را علامه زمین می شمارد، کتابی می نویسد و مهر مجتهدان بخارا را دریافت می کند. سپس به سمرقند نزد دانشمندی به نام صاحب هدایه می رود. او با وی در باره ابوالجناب سخن می گوید و عالم بر آن می شود که نزد او به خوارزم رود. ابوالجناب ابن حاجب را در میان حوض، هنگام مطالعه مواظظ هفتاد هزار ملا، می بیند. کتاب خود را نشان می دهد و

او کتاب را بر سینه می گذارد و می گوید: «تو نه سال عمرت را تلف کردی!» و سپس کتاب را به آب می اندازد. دانشمند، دلیل اینکار می پرسد. او پاسخ می دهد که اتفاقی و تصادفی بوده است. دانشمند ناله می کند و گریان می شود. ابن حاجب به ملاها دستور می دهد که قلم بردارند و همین کتاب را منتها بهتر از آن به آنها املا می کند. خردمند طوسی شرم می کند و می گوید: «بهتر است کتاب خودم را به من باز گردانید». ابن حاجب کتاب را از آب بیرون می کشد و معلوم می شود که آسیبی ندیده است.

دانشمند نفرتی عجیب بر شیخ پیدا می کند و تصمیم به نابودی خوارزم می گیرد. او با دهل به استخاره می پردازد و کشف می کند که در سرزمین چین و ماچین چنگیز زندگی می کند. نزد چنگیز می رود و به او خبر می دهد که طبق استخاره، سرنوشت چنین است که چنگیز بغداد و خوارزم را بگیرد. سپس او ماجرای کتاب خود را شرح می دهد و می گوید که خواهان قصاص از دشمن است.

فصل ۲۱. (ورق ۴۸ الف). شرح این که چگونه نجم الدین یک بچه یهودی را مسلمان کرد، نام وی را جمیل الدین گذاشت و برخی او را جمیل جان می نامیدند.

فصل ۲۲. (ورق ۴۹ ب). پیرزنی نجم الدین را به باغ خود دعوت می کند. پیرزن خواب دیده است که باید در همین باغ خودش ریخته شود. از آن پس نجم الدین غالباً به این باغ می رود.

فصل ۲۳. (ورق ۵۱ الف). هنگامی که سلطان محمود^۴ به لشکر کشی می رفت، پسرش اسمعیل برای مدتی کوتاه جانشین او می شد و با عدل و داد حکومت می کرد. روزی اسمعیل در مجلس خود، نجم الدین را ستود. آن وقت یکی از دشمنان شیخ برخاست و تهمت زد که شیخ — اوغلان باز است. شاهزاده فرمان می دهد که خانه نجم الدین را جستجو کنند. سخن چین، جمیل جان را به عنوان شاهد می آورد.

شاهزاده جمیل جان را می کشد، جسدش را به آب می اندازد، و به فرمان او خانقاه را به آتش می کشند.

نجم الدین در این زمان در باغ پیرزن بود. همینکه بر مصیبت آگاه شد، کنار رودخانه رفت. ناگهان از زیر آب مرده جمیل بالا آمد. در یک دست سرخود را نگاهداشته بود و در دست دیگرش کوزه یی آب برای وضو داشت. نجم الدین او را به باغ می برد و در آنجا به خاک می سپرد. شاهزاده از کردار خود پشیمان است، نزد نجم الدین می رود تا نقضای بخشش کند. او پاسخ می دهد: «سرتو خونبهای مرگ جمیل خواهد شد». سپس او نام شهرهایی را می آورد که قربانی مصیبت خواهند گردید. هنگامی که او در شمارش شهرها به بغداد می رسد، یکی از مریدان از دهشت نعره می کشد و او به شمارش شهرها پایان می دهد. وی تأسف می خورد از این که این همه شهرها را به دست خرابی سپرده است، اما دیگر دیر است. سوارانی به بسطام می فرستد که نزد پیر اسمعیل بروند و خواهش کنند که اثر نفرین او را باطل کند اما پیر مرده بود و سواران به او نرسیدند.

فصل ۲۴. (ورق ۵۴ ب). شرح ممالک محروسه سلطان محمد.

فصل ۲۵. (ورق ۵۷ ب). مبارزه چنگیز با محمد. چنگیز در جامه سفیران نزد محمد می آید و پس از دیدن قدرت او به محمد می گوید که او چنگیز است و پیشنهاد می کند که همه کشورها را تا دریای چین تقسیم کنند و پیمان صلح ببندند.

فصل ۲۶. (ورق ۶۰ الف). سرداری به نام عبدالله سگزاد چنگیز را در قبال این پیمان ملامت می کند. چنگیز دیوانه می شود و دستور می دهد که او را پنج هزار تازیانه بزنند. هنگامی که سردار از هوش می رود او را همچون مرده یی می اندازند، اما او به هوش می آید و به نزد محمد می گریزد.

فصل ۲۷. (ورق ۶۲ ب). دوست چنگیز به سفر می رود و به عبدالله سگزاد می رسد و او وی را نزد خود می پذیرد.

فصل ۲۸. (ورق ۶۴ الف). غیورخان حاکم تا شکنته نیز مهمان عبدالله می‌شود. در حضور او دوست چنگیز با عبدالله مجادله می‌کند و عبدالله او را می‌کشد. آنها به محمد توضیح می‌دهند که گویا دوست چنگیز جاسوس بوده و جامهٔ بازرگانان برتن داشته است. خبر این قتل به چنگیز می‌رسد او در خشم می‌شود و سپاه را مأمور دستگیری عبدالله می‌کند. سپاه محمد از عبدالله دفاع می‌کنند. چنگیز سفیرانی نزد سلطان می‌فرستد و می‌خواهد که عبدالله را به او سپارند. دانشمند طوسی پیش‌بینی می‌کند که پیروزی با چنگیز همراه است و چنگیز سپاه را آماده می‌کند.

فصل ۲۹. (ورق ۷۰ الف). لشکرکشی چنگیز آغاز می‌شود. هلاگو و دانشمند طوسی نیز همراه او هستند و در عین حال دانشمند کشف کرده است که تسخیر خوارزم تنها به دست هلاگو میسر است. چنگیز هلاگو را پیشاپیش می‌فرستد که پیش‌بینی طوسی را عملی سازد.

فصل ۳۰. (ورق ۷۱ الف). شکست سلطان محمد و کامیابی‌های تازهٔ چنگیز.

فصل ۳۱. (ورق ۷۴ ب). تصرف تاشکنت و فرار بعدی سلطان.

فصل ۳۲. (ورق ۷۶ الف). چنگیز نمی‌تواند سمرقند را تصرف کند و عازم بخارا می‌شود. پیروزی‌های تازه و پراکنده شدن سپاه محمد.

فصل ۳۳. (ورق ۷۶ ب). چنگیز هلاگو را به خوارزم می‌فرستد و خود به سوی مرو می‌رود و پس از نبرد به سوی بغداد پیشروی می‌کند.

فصل ۳۴. (ورق ۷۹ ب). هلاگو شامگاه خوارزم را محاصره می‌کند و می‌گوید: «بامداد ما شهر را تصرف خواهیم کرد». اما بامدادان خوارزم ناپدید شده بود. تنها صدای مردم و دامها بگوش می‌رسید و این از کرامات نجم‌الدین بود. دانشمند طوسی می‌گوید که تنها مردی خوارزمی می‌تواند خوارزم را ببیند. سپاهیان در ساحل رودخانه مردی ماهیگیر

۵. تاشکنت به کسرکاف همان است که آن را به غلط تاشکند تلفظ می‌کنند و زبانهای چغتایی و ازبکی امروز و نیز در رمان چغتایی تاشکنت است. - م.

را می گیرند. او از مغولان می ترسد و می گوید که از مردم کرخ است، اما سرانجام اعتراف می کند که خوارزمی است. طوسی او را نزد نجم الدین می فرستد و از او می خواهد که دژ را ترک کند. شیخ پاسخ می دهد که او نمی تواند برود. هلاکو به او اجازه می دهد که با خانواده اش خوارزم را ترک کند. شیخ پاسخ می دهد: «من بهترین روزهای زندگی ام را در اینجا بوده ام و ترک شهر هنگام مصیبت برای من پستی و خواری است.» طوسی به هلاکو توصیه می کند که اسپان را برعکس زین کنند و از پس به سوی شهر بروند. هلاکو همین کار را می کند.

فصل ۳۵. (ورق ۸۵ الف). جاسوسان به سلطان خبر می دهند که نجم الدین با دشمنان به مذاکره مشغول است. سلطان در غضب می شود و به شیخ فرمان می دهد که هرگونه تماسی را با دشمن قطع کند. سپس او به منجمان دستور می دهد که بفهمند مغولان به چه کاری مشغولند. آنها پاسخ می دهند که زین آنها رو به سوی چین است. محمد می خواهد از شهر بیرون برود اما شیخ در کنار دروازه نشسته، پاهایش را دراز کرده و راه را بسته است. سلطان می خواهد که شیخ پایش را ورچیند. در این دم نجم الدین می بیند که خضر در پیشاپیش لشکر مغول در حرکت است و از او می پرسد که در آنجا چه می کند. خضر پاسخ می دهد که او نگهبان و نگهدار شیخ است.

فصل ۳۶. (ورق ۸۶ ب). شیخ پاهایش را ورمی چیند و خوارزم بی درنگ نمایان می گردد. نجم الدین از شهر بیرون رفت. پسر هلاکو به سوی او تاخت و سرش را با شمشیر زد. نجم الدین با یکدست سر خود را گرفت و با دست دیگر سر قاتل خویش و عازم باغ پیرزن شد و در آنجا مرد. ماده تاریخ مرگ او شاه شهدا است.^۶

فصل ۳۷. (ورق ۸۷ ب). همراهان نمی توانند زلف پسر هلاکو را از دست شیخ بیرون بیاورند. طوسی می گوید یگانه راه نجات آن است که این

جوان اسلام آورد. جوان کلمه شهادت بر زبان می آورد و مسلمان می گردد. در این هنگام شیخ به سخن می آید و می گوید: «بدانید و آگاه باشید که من او را به جنت می برم، زیرا او به من افتخاری بزرگ بخشیده است.» در دم هر دو ناپدید شدند. هلاگو با خشم به قتل و غارت درخوارزم می پردازد. طوسی هفتاد هزار ملارا می کشد. مناره ها ویران می شوند اما طوسی هنوز خرسند نشده است زیرا ابن حاجب را نیافته اند. فصل ۳۸. (ورق ۸۹ ب). ابن حاجب در خانه پیرزنی پنهان است. او می خواهد که به وی یاغاج، کوزه یی شیر، کوزه یی آب و دو تغار بدهند. او حوله یی را میان دو دیوار خانه می آویزد یک پا را به شیر و پای دیگر را بر آب می نهد.

فصل ۳۹. (ورق ۹۱ الف). هلاگو طوسی را ملاست می کند. او رمل می اندازد و می فهمد که ابن حاجب میان زمین و آسمان است، یک پا بر دریای شیر دارد و پای دیگر بر دریای آب. هلاگو از شنیدن این خبر در خشم می شود. داستان کژدم ها آغاز می گردد. حقیقت را از پیرزن می فهمد. ابن حاجب خانه او را ترک می کند اما نامرئی می ماند. در اینجا شرح داستانی از خدا می آید. ابن حاجب را می یابند و می کشند.

فصل ۴۰. (ورق ۹۷ ب). هلاگو به پیشواز پدر می شتابد.

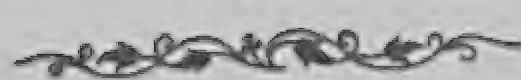
فصل ۴۱. (ورق ۹۹ الف). چنگیز با سلطان محمد رویارو می شود. چنگیز باز می گردد.

فصل ۴۲. (ورق ۱۰۳ الف). مرگ هلاگو و فرار مغولان.

فصل ۴۳. (ورق ۱۰۴ ب). یافتن جسد هلاگو و اسلام آوردن قراخان.

فصل ۴۴. (ورق ۱۰۵ ب). مرگ اوگدی خان و نشستن امیر تیمور بر تخت سلطنت.

پایان.



رباعیات شیخ نجم الدین بغدادی

ترتیب دهندگان گلچینها و تذکره‌های شعر فارسی، بیشتر رباعیات فارسی را از مشایخ نامی‌گوناگون می‌دانند. گویا رسم آرایش مجالس با شعر، در خراسان را شیخ ابوسعید ابوالخیر آورده و سپس در سرتاسر ایران گسترش یافته است. از یکسو، مشایخ می‌کوشیدند بویژه دشوارترین مواد آیین خود را در شعر خلاصه کنند، تا این که درک آن را برای شنوندگان خود آسانتر گردانند و در عین حال، هم بر احساس (با شکل آهنگ‌دار بدیعی) و هم بر خرد و اندیشه، تأثیر کنند و از سویی دیگر خواندن اشعار به وسیلهٔ قوالان ویژه، نیل به حال را که هدف نهایی ذکر عمومی است، آسانتر و سریعتر می‌کرده است.^۱

از این رو، جای تردیدی نیست که شیخ نه تنها اشعار دیگران را می‌آورده، بل هنگامی که موارد مشخص و صریحی ایجاب می‌کرده، خود او نیز شعر می‌گفته است. اما در بیشتر موارد ما امکان نداریم معین کنیم که آیا واقعاً این رباعی که به شخص معینی نسبت داده می‌شود از او باشد. در میان این رباعیها، رباعیهای فراوانی نیز هست که در گشت و گذارند و تقریباً در همهٔ مجموعه‌های نسبتاً بزرگ دیده می‌شوند.^۲ ما هیچ معیار استواری (متن، سبک، زبان) برای تفاوت گذاشتن میان سرایندگان جداگانه نداریم و یافتن چنین معیاری نیز فعلاً ناممکن است. در عین حال، کاربررسی و مطالعه رباعیات فارسی باید ادامه یابد و یگانه راه آن، همانا چاپ هرچه بیشتر این رباعیات است. بررسی و مقابلهٔ متون چاپ‌شده امکان می‌دهد که مطالب بسیاری روشن شوند و باگذشت زمان خواهیم توانست که از گردآوردن مطالب به دسته‌بندی آن بگذریم. نگارنده با پیروی از نظریات پیش‌گفته، در این بخش متن چند رباعی از شیخ مجدالدین بغدادی را که شخصیت او در تکامل تصوف در سدهٔ

۱. بنگرید: پیشین، لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف.

۲. مقابله شود با: ژوکوفسکی؛ عمر خیام.

سیزدهم میلادی تأثیر بزرگی داشته است،^۳ می آورم. او که شاگرد شیخ نامی نجم الدین کبری^۴ و پیر عطار بود، در آسیای میانه و شمال ایران آوازه فراوانی داشت. مثل همیشه، افسانه و داستان، زندگینامه واقعی او را پوشانیده و تعیین ویژگیهای اساسی آن در حال حاضر بسیار دشوار است. از همه داستانهایی که بانام او وابستگی دارد بیش از همه داستان کدورت بین او و پیر شهرت دارد و این کدورت، هلاکت فاجعه آمیز مجدالدین بغدادی را به دست خوارزمشاه در پی داشت. در افسانه، سقوط خوارزم پی آمد نفرین نجم الدین است که از قتل فرزند خود خشمگین شده بود. براون این افسانه را در خطوطی کلی خلاصه کرده است^۵ و از این رو ما آن را در اینجا تکرار نمی کنیم، بیشتر منابع با در نظر گرفتن نسبت او، وی را بغدادی می پندارند، اما حمدالله قزوینی و پس از او تنی چند دیگر او را از محلی به نام بغداد ک در خوارزم می دانند که دور از برخی احتمالات نیست. در داستان، او و مادرش پزشکان حاذقی بوده اند که خلیفه بغداد آنها را به خواهش خوارزمشاه از بغداد به خوارزم فرستاده بود.^۶ مجدالدین در آن زمان هژده سال داشته و جوانی بسیار زیبا بوده است. او در خوارزم با نجم الدین دیدار کرد و از مریدان وی شد. شیخ او را موظف کرد که مستراح خانقاه را پاک کند. مادر، چنین کاری را برای پسرش خوار می شمرد و از شیخ خواهش کرد که به جای او ده غلام ترک از وی برای این کار بپذیرد. شیخ پاسخ داد:

۳. درباره او بنگرید: (۱) بارتولد، ترکستان، ص ۴۰۳-۴۰۵ (متون بسیار پراهمیت)؛
 (۲) Rieu, *Catalogue*, P.1164 (۳) Browne, *Literary history*, vol II P. 494
 (۴) Beale, P.165 (۵) سفینه الاولیاء، ص ۱۰۵؛ (۶) خزینة الاسفیاء، ج ۲، ص ۲۵۷؛
 (۷) جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۷؛ (۸) تاریخ گزیده، ص ۷۸۸؛ (۹) هفت اقلیم، نسخه موزه آسیایی، ۶۰۳ (C 605)، ورق ۳۶۳ ب؛ (۱۰) مجالس العشاق، ص ۸۲؛ (۱۱) دیاض العارفین، ص ۱۳۱؛ (۱۲) تاریخ الحقایق، ج ۲، ص ۱۵۰؛ (۱۳) دولت شاه، ص ۱۹۲؛
 (۱۴) حبیب السیر، ج ۲، ص ۴، ۱۷۹؛ (۱۵) و فیات الاخیاد، ص ۸۴.

۴. بنگرید: پیشین، دباغیات شیخ نجم الدین کبری.

۵. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 493 Sq. (طبق نوشته جامی).
 روایت دیگر را بارتولد در ترکستان آورده است، بخش اول، ص ۱۵۶. براون نام او را چنین آورده است: ابوسعید مجدالدین شرف ابن المؤید ابن ابوالفتح بغدادی.
 ۶. این افسانه، در صورتی که او را بغدادی بدانند، برای آن ساخته شده که مسافرت او از بغداد به خوارزم توجیه شود.

چون تو از علم طب وقوف داری عجب است که این سخن می‌گویی.
اگر پسر ترا تب صفراوی عارض شود و من دارو به غلام ترک دهم
پسر تو چگونه صحت یابد؟^۷

اگر ارتباط مجدالدین را با عطار مورد توجه قرار دهیم، احتمال آگاهی او
بردانش پزشکی بیشتر می‌شود. به‌خوبی امکان دارد که عطار گذشته از آیین
تصوف، پزشکی را نیز از او گرفته باشد. شرح قتل مجدالدین در همه منابع تقریباً
یکسان است. او به فرمان محمد خوارزمشاه به قتل رسیده و ضمناً طبق نوشته منابع،
بهانه ظاهری قتل مجدالدین گزارش دروغی بوده که درباره روابط او با مادر
سلطان به خوارزمشاه داده بودند.

تنها در همان چغتایی به جای مادر — دختر آمده است که بیشتر به حقیقت
نزدیک است. در هر صورت درباره قتل او جای هیچگونه تردیدی نیست. در افسانه
گفته می‌شود که مجدالدین گویا خودش هلاکت خویش را پیشبینی کرده بوده.
روزی سراینده‌یی در مجلس او این بیت می‌خواند:

خوش بافته‌اند در ازل جامه عشق

گر یک خط سبز بر کنارش بودی

شیخ گریان شد و محاسن بر کند و مصرع دوم را در این شکل تکرار کرد:

گر یک خط سرخ بر کنارش بودی

سپس او دستش را چون شمشیر بر گلو نهاد (تیغ دست بر گلو نهاد) و این رباعی برخواند:

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن

یا غرقه شدن یا گهری آوردن

کار تو مخاطره است خواهم کردن

یا سرخ کنم روی از آن یا گردن.

وابستگی این بیتها با هلاکت او مشهود است و باید چنین پنداشت که چون

همه زندگینامه‌نویسان بر واقعیت مرگ فاجعه آمیز او یقین داشته‌اند این رباعی را

به او منسوب کرده‌اند. اشارات منابع به تاریخ مرگ او، یکسره متفاوت‌اند و بیشتر آنها میان

سال ۷ — ۶۰۶ هجری/ ۱۱ — ۱۲۰۹ میلادی و ۶۱۳ هجری/ ۱۷ — ۱۲۱۶ میلادی

در نوسان هستند. حمدالله قزوینی این قتل را از حوادث سال ۶۱۳ هجری/۱۲۱۶ میلادی می‌داند^۸ و چون در آثار مؤلفان کهن‌تر، این تاریخ دیده نمی‌شود، باید تاریخی را که قزوینی آورده است بیشتر به حقیقت نزدیک دانست. در وفیات الاخیار قتل او در ۲۳ محرم ۶۱۹ هجری آمده که بسیار دیر است؛ زیرا سقوط خوارزم در سال ۶۱۸ هجری بوده و قتل شیخ می‌توانسته تنها پیش از تصرف خوارزم به دست مغولان باشد. اختلاف در تاریخ قتل مجدالدین این تصور را پدید می‌آورد که تاریخ نویسان بعدی، با پیروی از افسانه کوشیده‌اند مرگ او را به زمان سقوط خوارزم نزدیک کنند و بدین‌سان این تاریخ را به سال ۶۱۷ هجری کشانیده‌اند. در اثر جامی این خبر هست که جسد او را در خوارزم به خاک سپردند و سپس در سال ۸۳۳ هجری/۳۰-۱۴۲۹ میلادی به اسفراین بردند، اما ظاهراً در اینجا مجدالدین اسفراینی به جای مجدالدین بغدادی آمده است که در سال ۶۱۶ هجری وفات یافته و آرامگاه او واقعاً در اسفراین است.^۹

رباعیاتی که می‌آوریم، از گلچینهای زیر به دست آمده است:

۱- هفت اقلیم (۱-۹)؛ ۲- مجالس العشاق (۱۰-۱۲) و ۳- دیاض العادین (۱۳-۱۴).

همانندی این رباعیها با رباعیاتی که به شاگرد اوشیخ نجم‌الدین ونیز به همفکران نزدیک او، چون شیخ سعدالدین حموی (متوفی به سال ۶۵۰ هجری/۵۳-۱۲۵۲ میلادی) و سیف‌الدین باخرزی (متوفی به سال ۶۵۸ هجری/۶۰-۱۲۵۹ میلادی) نسبت می‌دهند، به چشم می‌خورد. این چکامه‌ها از اشعار بهترین سرایندگان، دست کمی ندارند چنان که رباعی شماره ۱۰ از نگاه ظرافت و فکر بکری که در آن است می‌تواند در هر دیوان کلاسیک جای بزرگی داشته باشد. گاهی تأثیر خیام به چشم می‌خورد چنان که نخستین بیت رباعی شماره ۴، گونه‌یی دیگر از رباعی خیام است:

گر من به مراد و اختیار خود می

فارغ زغم قضا و نیک و بد می^{۱۰}

۸. متنی که برون چاپ کرده است (GMS, XIV, I, P. 778) دارای اشتباه است: ثلثمائه به جای ستمائه.

۹. وفیات الاخیار، ص ۸۳.

۱۰. بنگرید: Nicolas, No 450، البته ما تضمینی نداریم که این به راستی از خیام باشد.

نگارنده هنوز در میان این اشعار، رباعیهای درگذشت و گذار ندیده است.

۱

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن

۲

یک موی ترا هزار صاحب هوس است
تا خود بتوزین جمله کرا دست رس است
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم
و آن کس که نیافت درد نیافت بس است

۳

دلبر دل خسته رایگان میخواهد
بفرستم چون دلش چنان میخواهد
آنگه بنظاره دیده بر راه نهم
تا مژده که آورد که جان میخواهد

۴

گر من بصلاح خویش کموشان بدمی
سالار همه کبود پوشان بدمی
اکنون که اسیر یا میخواره شدم
ای کاش غلام میفروشان بدمی

۵

در دل زفراق خستگیها دارم
در کار ز چرخ بستگیها دارم

با این همه غم تو نیز پیمان وفا
مشکن زفراق خستگیها دارم

۶

یک تیر جفا نماندگان زیبا یار
آن را نزده است بردل من صد بار
این طرفه که هر لحظه کنم توبه زعشق
بازم ز کشرمه میبرد بر سرکار

۷

کو دل که برآرد نفسی اسرارش
کو گوش که بشنود دمی گفتارش
معشوقه جمال مینماید شب و روز
کو دیده که تا بر خورد از دیدارش

۸

چرخ و مه و مهر در تمنا بیتواند
سرو و گل و لاله در تماشا بیتواند
ارواح مقربان قدسی شب و روز
ابجد خوانان لوح سودای تو اند

۹

تا مرد زعشق خاک بر سر نکند
از جمله عشاق تو سر بر نکند
روشن نشود با تو سر و کار کسی
گر سر بر سر کار تو اندر نکند

۱۰

از شبم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سر نشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

۱۱

گر زنده همی بینیم ای عشق پرست
تا ظن نبری که در تنم جانی هست
من زنده بعشقم نه بجان زیرا جان
اندر طلبت نهاده‌ام برکف دست

۱۲

از کفر سر زلف وی ایمان میریخت
وز نوش لبش چشمه حیوان میریخت
چون کبک خرامنده بصد رعنائی
میرفت و ز خاک قدمش جان میریخت

۱۳

فردا که شود مدت عالم کم و کاست
سرها از خاک برآید چپ و راست
بیچاره تن شهید من غرقه بخون
از خاک سرکوی تو خواهد برخاست

۱۴

شمعی است رخ خوب تو پروانه منم
دل خویش غم تو است و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تو برگردن تست
در گردن من فکن که دیوانه منم

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Book No. _____

Class No. _____ Copy _____

Vol. _____

Accession No. _____

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
|--|--|--|--|

بلبل نامه فریدالدین عطار

در باختر به طور کلی فریدالدین عطار را از روی سه اثری که خاورشناسان غربی چاپ کرده‌اند می‌شناسند، یعنی دو منظومه وصیت نامه و منطق الطیر و کتاب نثر تذکرة الاولیاء.

آگاهی ما بر زندگینامه او بسیار اندک است: او در حدود سال ۱۱۵۰ میلادی در نیشاپور به روزگار فرمانروایی سلجوق بزدگ، سلطان سنجر چشم به جهان گشود.^۱ فرزند مردی عطار بود و عطاری را از پدر به میراث برد و کاری را که پدرش آغاز کرده بود، دنبال کرد. او در اسرافنامه می‌گوید که بسیاری از کتابهایش را در دکان عطاری که در آنجا بیش از پانصد تن چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند، نگاشته است.

این را نیز می‌دانیم که عطار در سرزمینهای مشرق اسلام بسیار سفر کرده و حتی در مصر و هند نیز بوده و سپس به زادگاهش نیشاپور بازگردیده و در آنجا زیسته است. از نوشته منظومه کوچکی از عطار که در نسخ خطی موزه آسیایی، پیوسته به کتاب بلبل نامه زیر عنوان در پند دادن فرزند دلبد خود را پیوست است، باید چنین بپنداریم که در آن زمان او تأهل اختیار کرده و سعادت دیدار پسر را داشته است، زیرا در آغاز کتاب می‌گوید که ماه نو پس از سی روز رؤیت می‌شود و تور خسار خویش پس از شصت سال به من نمودی.

ممکن بود چنین پنداشت که در این هنگام، زندگی او باید به خوشی و خوبی در میان خانواده و کار روزمره و خلاق سپری گردد، اما او را سر نوشتی دیگر بود. او کتاب مظهر العجایب را که سرتاپایش انباشته از روح تشیع است در منقبت علی (ع) نگاشت، و این امر باعث شد که سنیان او را مورد پیگرد قرار

دهند. او را محاکمه کردند، دارایی اش ضبط شد و خودش را از شهر زادگاهش بیرون راندند. شاعر به ناچار در سالهای پیری دوباره آواره‌یی بیخانمان گردید و در سال ۱۲۳ میلادی از جهان رفت و بنابر روایت داستانها، به دست جهانگیران مغول به شهادت رسید.

خاکساری و فروتنی از ویژگیهای عطار بود: او می‌گوید که خامه‌اش در همه عمر به مدح و ستایش جهانداران آلوده شده و نکوهش سختی که از شاعران چاپلوس آن روزگار در کتاب بلبل‌نامه کرده است، گواه این مدعاست. فروتنی و خاکساری در شعر او نیز نمودار است.

جنبه ظاهری که در خاور زمین برای آن اهمیت فراوانی قائلند، برای عطار هیچ ارزشی ندارد. او از پی عبارت پردازی و کنایات بی‌پایان و جزاینها که شیوه بسیار مورد پسند شاعران پارسی‌زبان بوده است نمی‌رود. و با اینهمه قافیه‌های او محقر نیست، بلکه پر آهنگ و شایان نگرش نیز هست. دلیل این نکته استعداد واقعی سرایندگی است که در نهاد شاعر، در جوش و خروش بوده است، نه جستجو و دویدن از پی قوافی.

درباره متن منظومه‌های عطار باید یادآور شویم که شالوده آنها را یک مطالب تشکیل می‌دهد: باز نمودن راه عرفانی سالک مسلمان که وجود او راعشق به دوست یگانه فرا گرفته و مرزهای باریک شخصیت فردی را می‌شکند تا در فناء کامل خویش به یگانه من بپیوندد.

بخشی از منظومه‌ها از داستانها و افسانه‌های گوناگونی درباره قدسیان و سالکان تشکیل گردیده که عطار بیشتر عمر خود را در راه گردآوری آنها گذاشته است و اینها همان داستانهایی است که مطالب اصلی کتاب نثر او تذکرة الاولیاء را بر ساخته است.

بخش دیگر در وجد و حال است که تا مرز جنون در ستایش حقیقت مطلق عشق نگاشته شده و عطار در آنجا همه کار جهان را به دست فراموشی می‌سپرد و در اوج هیجان، تاروپود مظهر ایمان خود را تکرار می‌کند. چنان که منظومه کوچک بیسرنامه که مطلع و مقطعش من خدا و من خدا و من خدا است چنین کتابی است. در افسانه‌ها گفته می‌شود که عطار در سالهای پیری با جلال‌الدین رومی که در آن زمان تنها پنج یا شش سال داشت دیدار کرد. شاعر پیر بی‌درنگ دریافت

که چه کسی را در برابر خویش دیده است و نسخه اسرافامه را که به خط خودش بود، به پسر بچه داد و چنان می‌نماید که او را به جانشینی خود برگزیده باشد. البته این افسانه دارای واقعیتی تاریخی نیست و یکی از نویسندگان زندگینامه‌های شعرا آن را ساخته است. اما با آن که این مطلب افسانه‌یی بیش نیست، نمی‌توان انکار کرد که تناسب میان عطار و جلال‌الدین رومی بخوبی در آن نشان داده شده است. ما در آثار رومی‌جوان اوج تکامل کاری را می‌بینیم که سلف او عطار آغاز کرده بود. منظومه بزرگ رومی یعنی مثنوی پرآوازه نیز همانند منظومه‌های عطار، بدون موضوعی معین و نقشه‌یی مشخص و از داستانهای گوناگونی تشکیل گردیده که گویا به تصادف از پی یگدیگر آمده‌اند و تنها اندیشه‌هایی را که در لحظه معین پیدا شده‌اند به یکدیگر می‌پیوندند. از سویی دیگر شعله هیجانات عطار نیز در وجود جانشینش بازتابی یافته است. چنان می‌نماید که عطار و جلال‌الدین رومی پدیده‌یی یگانه و نوری هستند که از یک کانون گذر کرده و بر روی دو صحنه تابیده باشد. در صحنه نزدیکتر، این بازتاب، کوچکتر و در صحنه دورتر سخت بزرگتر شده است. اگر عطار تنها شاعری ایرانی است، جلال‌الدین رومی شاعری است در مقیاس جهانی که اگر آوازه‌یی پردامنه‌تر می‌داشت آثارش همانند شکسپیر و گوته در دسترس همه بشر قرار می‌گرفت.

گفتیم که در میان منظومه‌های عطار، آثار بسیار کوچک و در عین حال کاملی نیز هست. نگارنده می‌خواهد خواننده را با مضمون یکی از این منظومه‌ها یعنی بلبل-نامه آشنا کند. درونمایه منظومه بسیار و بسیار ساده است: بلبل عاشق گل شده است و ناله و شکایات او، دیگر پرندگان را رنج می‌دهد و او را برای داوری نزد پادشاه سلیمان می‌برند که بنابر نوشته قرآن نه تنها فرمانروای مردمان بلکه حکمران همه مرغان و جانوران و دیوان نیز هست. بلبل هنگام دفاع، از مخالفان خود سخت انتقاد می‌کند ولی در پایان پس از شنیدن سخنان هدهد — که بیش از سایر مرغان به سلیمان نزدیک و دارای بینشی عرفانی است — سخنان بلبل را به تندی رد کرده است، خاموش می‌گردد.

البته ماهیت این منظومه در شکل ظاهری آن نیست. همه اینها استعاراتی است برای پوشش اهمیت واقعی داستان. بلبل، شاعر و ضمناً شاعری است که از ناز و نعمت پرسرو صدای زندگی در درگاه گریخته و در انزوا و تنهایی و

سرمست از شراب جام عشق الهی در وصف یگانه دوستش می‌سراید و می‌خواند.
به گونه‌ی دیگری: روشن است که ما باید در وجود بلبل، خود عطار را
ببینیم، زیرا بیهوده نیست که همهٔ ویژگیهای بلبل به خوبی مطابق ویژگیهای
زندگینامه‌ی است که پیشتر دیده‌ایم.

معاصران، که اهمیت راستین آثار شاعر را درک نکرده‌اند، او را به محکمه
می‌کشاند و به فسق و دوری از اخلاق متهمش می‌کنند. شاعر در دفاع از خود
جهانداران و باشندگان درگاه را به باد انتقاد می‌گیرد. شاید این صحنه، پژواک فاجعهٔ
زندگی او است که در بالا به آن اشاره کرده‌ایم: به محکمه کشانیدن عطار و
متهم ساختن او به رفض و الحاد.

عطار انتقاد خود را از سیمرغ — بزرگ مرغان — آغاز می‌کند. البته چون
زمان نگارش این منظومه را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم بگوییم که این گفته مربوط به
کدام فرمانرواست. تردیدی نیست که این فرمانروا سلطان سنجر نیست، زیرا به
هیچ روی نمی‌توان این جنگجو را متهم کرد که سرگرمی او به سر بردن در حرمسرا
بوده است.

شاعر پس از نکوهش سیمرغ به خرده‌گیری از باز می‌پردازد که از خواص،
و فتودالی جنگجوست. سپس نوبت طوطی — شاعر درگاه سیمرغ است. پس از آن
طاووس می‌آید که زیبای درگاه و مورد توجه و علاقهٔ سیمرغ است. در پی طوطی،
لاشخور می‌آید که کهنسال و صاحب معلومات است، کاغذهای کهنه را زیر و رو
می‌کند و خوراکش از لاشهٔ مردگان است.

سرانجام در پایان، هدهد که مقدس و پیری عرفانی است نمودار می‌شود
و عطار او را به دورویی و تزویر و دوری از انصاف متهم می‌کند.

اما معنای مجازی منظومه با این تمثیل به پایان نمی‌رسد. در پوشش این
داستان، مفهومی دیگر نیز نهفته است. آخرین سخنان هدهد — کاریت‌ترین ضربات
است: «در آغاز دربارهٔ جوهر ذات گفتگو کنیم و سپس دربارهٔ صفات (accidentiae)»^۱

۱. accidentia (از واژهٔ لاتینی - تصادف) - صفات تصادفی، گذرا و غیر واقعی و ویژگی
پدیده‌ها در نقطهٔ مقابل ذات که ماهیت تغییرناپذیر پدیده‌هاست. این اصطلاحات در فلسفهٔ
فاضل مآبانهٔ سده‌های میانه و نیز فلسفهٔ سده‌های هفدهم و هژدهم میلادی بسیار رایج
بوده است. - م.

تصادفی و گذرای^۲ آن». باز کاوی موشکافانه این سخنان، ما را بسیار دور خواهد برد و تشریح همه آیین تصوف را ایجاب خواهد کرد که چهار چوب این نوشته، امکان آن را نمی‌دهد. از این رو کوشش می‌کنیم که در خطوطی کلی جهات اساسی آن را روشن سازیم.

طبق تعلیمات صوفیه، جهان مادی را الوهیت و روح پس از رخ نمودن پیایی که در روند آن روح رفته‌رفته فشرده‌تر می‌شود، هستی می‌بخشد. بدین‌سان روح که در بند ماده ناقص و گذرا کشیده شده است بخاطر آزاد شدن و بازگشت به سرچشمه بیزوال نخستین خویش، می‌نالد. انسان نیز همانند فرشته ماهیتی روحی و حتی والاتر از فرشته است و تنها در پرتو شرایط زمینی از تماس مستقیم با روح دور شده است. وظیفه انسانی که در راه تصوف گام می‌زند این است که این جدایی را از میان برگیرد، دوباره به جهان ابدیت پیوندد و همه هن گذرا را که شبهی فاقد ماهیت است نابود کند و با نابودی آن در دریای عشق الهی غوطه‌ور شود.

اگر از این دیدگاه به انسان نزدیک شویم آنگاه می‌توانیم بگوییم که هر فردی تنها همچون سراب و ابر است. آنچه در هر انسانی دارای ارزش است بخشی از روح الهی است که در نهاد هر انسانی در بند است. همداد با پیشنهاد کنارگذاشتن سایر پدیده‌ها — ویژگیهای گذرا و تصادفی و روح فشرده و متکاثف — درباره همین نکته سخن می‌گوید. چرا باید درباره کمبودهای انسان سخن گفت؟ همه اینها از ویژگیهای هیولی ناکامل است. کوشش نکن که آنها را در مردم جستجو کنی، بهتر است در باره جوهر ذات و آن الوهیتی سخن گوییم که جهان بر شالوده آن استوار است.

بدین‌سان، با تشریح عرفانی و کوتاه منظومه می‌توانیم نکته‌های زیر را بیان کنیم:

انسان از زیبایی دنیای مادی (گل سرخ) سرمست است. البته این سرمستی ضروری و از علم مرده، دویدن در راه ثروت و چاپلوسی خوارکننده نیکوتر است؛ اما این سرمستی هدف نهایی و غایی نیست. انسان باید از اوج پرهیجان عشق گذرا عبور کند، تا این که خود را برای پذیرفتن عشق پایدار آماده سازد. اگر انسان بیش از

اندازه شیفته زیباینها شود آنگاه از عرش پیکی (باز) بیرون می‌جهد، او را می‌رباید و زیبایهای زمینی بدون او به‌خواب می‌روند و خاک می‌شوند و اوست که باید در برابر محکمه بایستد و پاسخ دهد.

البته در اینجا تنها به بخش کوچکی از محتوای منظومه اشاره شده است. اما همین اشارات نشان می‌دهند که چه محتوای بزرگی در این اثری که حجمش بسیار کوچک است، جای دارد. نگارنده برای بازکاوی همه جانبه این اثر نکوشیده است؛ نخست این که تنها با در دست داشتن یک نسخه خطی، کاری شدنی نیست و دوم، این کار ما را در ژرفنای رشته‌های اختصاصی فرو می‌برد. با این همه اگر این منظومه با این گستردگی بازکاوی شده، تنها از این رو است که برای خواننده‌یی که خاورشناس نیست، این مسائل بسیار نا آشنا است و پژوهاکی که هنگام بررسی نمادها در دل یک ایران‌شناس پدید می‌آید و بایستی به‌راستی مورد ارزیابی شایسته‌یی قرارگیرد، برای چنین خواننده‌یی آشناییست. مضمون بلب‌نامه که نگارنده ترجمه کامل آن را به نثر آورده اثبات این نکته است که اثر عطار نه تنها ماده لازم برای طرح نقشه جهان‌نگری صوفیه، بلکه همچنین اثری است بدیعی که شایستگی احراز مقامی والا در صفحات تاریخ ادبیات پارسی را دارد.

۱. مقدمه

قلم برگیر و اسرار دل بر نویس و حکایت را با نام پروردگار دانا آغاز کن. تنها اوست که روزی رسان بندگان است.

آسمان ازو بلندی و زمین ازو پستی یافته است. هستی دو جهان^۳ ازوست. اوست که این گنبد سبز دوار را فراز برده و خورشید را چون زر مذاب فروزان می‌دارد.

قلم، غواص دریای حقیقت و واژه‌هایی که می‌نویسد همچون زرناب است. هنگامی که قلم درد فراق را می‌نگارد، اشک خون چون قیر جوشان روان می‌گردد.

۲. آمدن مرغان نزد سلیمان^۴

شنیدستم که در عهد سلیمان که دیوان و پریان فرمانبردارش بودند، مرغان در قصر سلیمان گرد آمدند و فریاد برکشیدند و از بلبل زبان به شکوه گشودند. آنها چون نای می نالیدند و منقار بر سر و سینه می کوفتند. باگریه و فغان منقار باز کردند و دیری پروبال بر زمین ساییدند و رازی که در دل داشتند همه بر سلیمان بازگفتند. همه از بلبل شکوه داشتند و می گفتند و حکایت می کردند که او خطیب باغها و چمن هاست و در لابه لای بوته ها زندگی دارد. بلبل در غم و اندوه به سر می برد و کارهای ناشایست دارد اما بسیار شیرین زبان است. او همواره جامه یی بی رنگ بر تن دارد و کالای او دورویی مکر و سرمستی است. بلبل آنی از سرودش که رایحه یی چون مشک دارد، دست نمی کشد و حرمت هیچکس نمی دارد.

هنگامی که بهار و روزگار گل فرا می رسد، صدها نغمه ساز می کند، چون دیگی بر آتش می جوشد، نمی خوابد و شب همه می نالد. خواب بر این ناکس شیرین نیست و چون همه خاموش می شوند او نغمه خود ساز می کند. اندامش نحیف اما آوازش بلند است و تنها خدا می داند که او را چه رنگ هایی است!

خداوند گارا، با او با عدالت باش و آواز او را در باغها و چمن ها خاموش ساز! اگر چنین نکنی باتوست که مارا از دست این موجود منقور برهانی.

۳. سلیمان باز را از پی بلبل می فرستد

چون سلیمان داستان مرغان شنید، در خشم شد و فریاد بر آورد. در دم باز را فرمان داد و گفت: «زودتر چون آذرخش به پرواز درآی، چون دود بازگردد. ببین چه مرغی است که همه مرغان از او نالانند. آیا او را معرفتی هست یا نیست؟ نیرویی چون شیر دارد یا ندارد؟ بپرس که چرا از جمع بیزار است؟ چه کسی به او حق وحدت داده است؟^۵ چرا بلبل حتی در یک آن مرا و درگاه مرا یاد نمی کند و

۴. سلیمان، پادشاهی که در تورات نامش آمده است.

۵. یعنی چرا بلبل از جمع می گریزد و تنهایی را برتر می دارد. در عین حال واژه جمع را می توان مجموعه پدیده های دنیای مادی و وحدت را یگانه هستی واقعی یعنی هستی پروردگار دانست.

به خدمت ما نمی آید؟ شاید او ابله و سرمست و از خود بیرون است و نمی داند که نیک را از بد چه تفاوتی است. می گویند اندامش نحیف و لاغر و آوازش در همه گلزار بلند است. همینکه به او نزدیک شدی تبسم و لبخند از یاد مبر که مبادا از دهشت بمیرد... با او سخن درشت مگوی، انگشت بر دهان نه و منقار و پنجه بپوشان».

باز تیزپر، به پرواز در آمد؛ — منقار او نیرویی چون شیر داشت — از پی خون بلبل خرد بی آزار روان شد. منقار و پنجه را به زهر آلوده، بالهای خود را با تهدید از هم گشود. بوسه خدمت بردرگاه سلطان زد. از پای تا سر جوشن بپوشید. نشانه خدمت راستین آن است که خادم پیش از پرداختن به کار می داند که چگونه باید آنرا آغاز کرد. سرداران را فرماندهی است و خدمتگزاران را باید که در اجرای اوامر سروران جان خویش نثار کردن. پس باز با اطاعت از فرمان به گلزار پرید. بلبل چون مستی در باغ می نالید. زیبایی باغ از سایه است و ناله بلبل از درد. شکوه های بلبل بگوش باز شیرین آمد، رنگ گل و عطر ریاحین نیز بر او چون شهد بود. در یک دم، عشق باز را به آسمان برد. زیرا عشق زبان همه دلاوران را بسته است!

همین که باز از شیفتگی به خود آمد به کیفر دادن بلبل پرداخت.

۴. وداع گل و بلبل

بلبل گل را گفت:

«ای که دلها را روشن کرده ای شمع وفا را بر افروز! بیا که امشب شب محبت و دلربایی و شبی دراز چون زلف شاهد است. این شب را تا بامداد غنیمت شمار تا راز دل بازگوییم. چون، دویار راز دل بازگویند، گفتگوی آنها از روزهای گذشته باشد. این لحظه، بهشت جاودان است اما هر کس را بر آن دسترس نیست.»

شب دور از لب و دندان اغیار، لب بر لب یار داشتم. باغبان آمد و به گل گفت: «بگو آن که امشب ترا دوست داشت که بود؟ آن که نقاب از چهره زیبایت بر کشید و آن که لب لعل تو گزید که بود؟ از وزش نسیم بهاران

شکفتی، نباید دست هر کس بر پیکرت رسد.»

«لبانم تا سحرگاه از شبنم تر بسود، نسیمی وزید دهانم از زر انباشت.

دهانم از خون بلبل رنگین شد و اکنون قطره‌های خون بر آن می‌بینی.»

سوگند وفا از یاد مبر، در آغوشم بیا جانان من. ترا چون من هزاران خدمتگزار است که سر در پایت نثار کنند. اما چون تو در جهان مرا نیست و آنی در جهان آسوده نیم و می‌کوشم در برت گیرم. ترا بهتر از من هزاران عاشق است اما مرا بی‌رخ زیبایی تو زندگی رنجی است بزرگ. لبهایم خشک شده‌اند، از چشمانم اشک روان است، آخر باران برای زمین خشک جان است. از آسمان و گردش چرخ هراسنا کم: بدان را او خوشبخت کرده و نیکان را خوار. او در یک چرخش، دیگر می‌شود و هزاران نیک و بد دارد. ترا در آتش‌دان فروزان می‌سوزانند و من از شعله‌یی که در دل دارم می‌گدازم. ترا نسیم بهاران به خاموشی و می‌دارد و من از فراق تو سرد می‌شوم. بی‌تو مرا روز روشن مباد. شب وصال تو هرگز روز هجرانی در پی نداشته باشد!»

آنها تا سپیده دمان در همین اندیشه بودند و از تقدیر و سرنوشت بی‌خبر. اما هنوز از سپاه روشن روز خبری نبود که به دست سرنوشت، فراق به آنان روی نمود و هجران آغاز گشت.

۵. باز به بلبل خبر می‌دهد

باز به بلبل گفت:

«برخیز ای تیره روز تا برویسم، بسال من گیر! اگر مورچگان بخواهند کعبه را ببینند، در زیر بال باز نشینند. سلیمان ترا به محاکمه خوانده است، گواهانت برگیر. توبه‌او چه خواهی گفت و خود را چگونه خواهی نامید؟ تو سیر آفاق و انفس می‌کنی و از اندوه بیخبری، از رنگ و بوی گل خیره شده‌ای و از سلیمان دوری گزیده‌ای. چرا دلت از زیبایی اندام شاد می‌گردد؟ چرا از فرمان‌های جهانداران سر باز می‌زنی. از فرمانروا سرمگردان، زیرا همینکه سر بگردانی پایت در بند خواهند کرد. اگر می‌خواهی در جهان جاودان باشی در کوی بزرگان جای گیر!»

۶. حکایت.

گدایی تیره روز بی نصیب و سرگردان روزی راهی شیروان شد.^۶ در کنار خانه فرمانروای ولایت، در اتاق کوچکی در نزدیک دروازه سکونت کرد. بیش از یک سال پایش را به دیوار خانه فرمانروا تکیه می داد. یکی از نزدیکان وی را از دور دید و رازش برجهانیان فاش کرد. وزیر به گدا گفت: «از چه در سر راه در خاک می خوابی؟» — «من برای آن به دیوار تکیه می زنم که باشد روزی مرا به درگاه راه دهی». خان را این سخنان خوش آمد و دهانش با زر انباشت. از مقربان خاقان شد و فرمانهایش در همه شیروان نافذ.

۷. پاسخ بلبل به باز

تو هنوز عاشق نشده ای، تو هنوز شعله نیستی بلکه دودی. تا جانت در عشق نبازی هیچگاه ارزش عاشقان ندانی. شراب شیرین عشق کسی می نوشد، که خود را فراموش کرده باشد. نشانه عشق، بلندی خرد است و راه خرد به عشق در بیخردی است. به سلیمان بگو: «ای خداوند عالم! قلاده فرمان از ما برگیر. این که یارای تعدی بر ما نداری، آن است که دیوانگان و عاشقان را نمی توان محکوم کرد.»

۸. باز بلبل را می رباید

بلبل نه زبان نرم می شنید و نه التماس و باز همچون ترکان به خشونت برخاست. پنجه یی بر او زد، بر هوا برداشت و دوسه بار در چنگالش فشرد. همینکه بلبل دید همه چیز بر باد رفته، او را یارایی نیست و یار نیز از دست شده است، فریاد برآورد: «از تو مرا نوش نیز نیش است! من در برابر جهانیان رسوا شده ام، نقاب از چهره برگیر! اگر تو دلاور بودی و بزرگی نشان می دادی، چون شیر جوانمرد بودی و نیرنگ گرگ باز می گذاشتی! مرا رها کن تا برای سلیمان از دل و جان هدیه یی از سخن فراهم آرم. رسم خردمندان چنین است و خردمندان در هر کاری

۶. شیروان ولایتی در آذربایجان واقع در شمال ارس که دودمان شیروانشاهان در آنجا حکومت می کردند.

دوربینند. هنگامی که خردمندان نزد فرمانروایان می‌روند نیایش بامدادی خود رابه‌چامه می‌کشند. کسی که با دست تهی برود همواره در خواری به‌سرخواهد برد. برای نزدیک شدن به فرمانروایان سه وسیله است: هنر، ثروت، و شیرین‌زبانی. من نه ثروت دارم و نه هنر اما مرا گنجینه‌یی از سخن پردازی است و من آنرا پیشکش می‌کنم.» باز بلبل را گفت: «پس سخنان بنویس و هرچه زودتر پرواز کن و سر تا پا در شتاب باش! راه در پیش روی ما است، چرا درنگ کنیم؟ آیا پروبال ما خسته و پاهای ما بسته است؟ پرواز کنیم، بالها بگشاییم و با سرهای خود راه را بسنجیم.»

۹. بلبل نسیم بهاران را چون پیک به گلزار می‌فرستد

همینکه به‌ستیغ کوه رسیدند، نسیم بهاران به سوی گلزار می‌وزید. بلبل با التماس و زاری با هردو دست به خاطر دوستان خود دامانش بگرفت و او را گفت: «بر خیز و روان شو و به محبوب من برس! بپرس که بی‌من بر او چه می‌رود؟ بی‌تو دل من قطره‌خونی شده است. ای آرامش دل، این است آنچه از فراق تو بر من رفته است. دل من ترا می‌خواهد، زندگی شیرین از یاد برده است و عشق او چون عشق خسرو بر شیرین است.^۷ اگر حتی یکبار دیگر ترا بینم و یک دم با تو تنها باشم همه‌اندوه جهان از یاد خواهم برد، اما اگر پیش از آن بمیرم جاویدان خواهم گشت. بگذار که تنها چشم نزدیکان رخسارت را بیند و بگذار غم مردمان هیچگاه به کویت راه نیابد! اگر پروردگار مرا زندگی دهد، زنده خواهم بود و گر نه جان خود را در غم هجران تو خواهم داد.»

۱۰. وزیدن نسیم به باغ

نسیم بامدادان به باغ رسید و گلزار بر او چون شب تاریک نمود. گل از دیدن بلبل نومید شده، جامه برتن دریده، در خون نشسته و هزاران خار در پای کرده، پای درگل فرو برده و درد هجران بلبل در دل داشت. چون شاخه‌یی در

۷. خسرو پرویز - پادشاه سلسله ساسانی است که عشق او به شیرین موضوع منظومه‌های بسیاری از شاعران ایران شده است.

چمن خم و راست می‌شد و با غم و اندوه می‌گفت: «دوستان، چه خوب بود که یکجا در باغ می‌بودیم، همه مرغان بر ما رشک می‌بردند. چشم حسود کور باد! دوستان را فراق و هجران مباد.»

۱۱. بلبل به درگاه سلیمان درمی‌آید

همینکه باز به درگاه سلیمان در رسید، مرغان در صف ایستاده بودند. باز سر تعظیم فرود آورد و بلبل رها شد و لب به سخن گشود. فرمانروا را سپاس و ستایش گفت و سلیمان را نیایش کرد:

«تو آن فرمانروایی هستی که موران و ماران و انسان و حیوان و دیوان و پریان در اطاعت داری. فرمانروایی بهتر، شایسته‌تر و بخشنده‌تر از تو نیست. تو فرستاده پروردگار و فرمانروای جاویدانی و اندیشه‌های تو برتر از نقص و تکامل است. اگر پروردگار در آینده مرا بردباری دهد، جان من فدای خدمت به تو خواهد شد. من از خدمت تو دور شدم زیرا خود را سزاوار خدمت به تو نمی‌دانستم.»

۱۲. پاسخ سلیمان به بلبل

سلیمان گفت: «ای مرغ شیرین سخن، چرا تو چون مستان شراب می‌نوشی؟ تو گاه مستی، گاه هشیار، گاه در خواب خوشی و گاه بیدار. همه مرغان در جامه سوک در زمین نشسته و سر به آسمان دارند. تو هر دم سروری تازه می‌سازی. نمی‌دانم گبری^۱ یا آیین جادوان داری؟ شرابی بنوش که خماری نیاورد و کیفیت آن در هستی یافت نشود. شرابی که خمار آورد، ممنوع شمار. حتی اگر این شراب آب حیوان باشد! شراب برای آن منع شده است که آن را با بدکاران می‌نوشند. در مجلس بدکاران مست مشو، مستی اسرار هویدا کند. آنچه که خردترا زایل سازد، منوش و گرنه همواره در تیره روزی خواهی بود.»

۱۳. داستان هاروت و ماروت

آیا تو داستان هاروت و ماروت را شنیده‌ی؟ آنها بندگان درگاه خدا بودند. در آغاز

فرشتگانی در آسمان بودند و سپس اندام آنها چون دیوان به غم و درد بدل گشت. آنها از حرص و شهوت دور بودند، مستی نمی دانستند و معصوم و بی گناه بودند. آن دم که پروردگار آدم را به زمین فرستاد، در دلشان آتشی شراره زد. به بارگاه پروردگار آمدند و راز دل بازگشودند و در آغاز چنین گفتند:

«شاید آدم شایسته خلافت نیز باشد اما زاده های او گمراه شوند و خون یکدیگر بریزند و هرج و مرج بر زمین حاکم شود.»

آنها خود را برتر از آدم شمردند و دیگر ناز و نعمت ندیدند. خداوند عالم به آنها مأوایی داد، آنها را به مرکز جهان فرستاد و آنها رخسار زیبای زهره را دیدند و با قلم خویش نجات خویشن نگاشتند. آنها عاشق و شیفته زهره شدند، همه چیز از یاد بردند، روزشان را آرام نبود و شب شان را خواب. زهره پیش آمد و سر در گوش آنها خم کرد و گفت:

«اگر عشق شما بر من عشقی است راستین، تنها فرمانهای مرا بکار خواهید بست، جامه عصیان بپوشید، دست بر خون برید و شراب بنوشید! اگر می خواهید مرا داشته باشید، اسم اعظم مرا بیاموزید.»^۹

آنها عصیان نکردند و دست بر خون نبردند اما شراب نوشیدند، گمراه شدند و خون ریختند. اسم اعظم بر زهره باز گفتند و چون سنگی بر دره غم سقوط کردند. همینکه زهره بر اسم اعظم آگاه شد، چون شعله ای فروزان گشت، اسم را بر زبان آورد و به آسمان صعود کرد، ماه فاسق او گشت و خورشید پاسدارش. آنها در زمین ماندند و در معرض دشنام و شماتت دشمنان، مست و اندوهگین. سرنوشت است که تقدیر نیکی و بدی را حل می کند و آنها نتوانستند پس از نوشیدن شراب، دست تقدیر را باز دارند.

همینکه این دو از مستی به خود آمدند، از زندگی بیزار شدند. نفسی برآوردند و ناله آنها چون زبانه آتش پردودی جهید. اگر کار از دست رفته باشد ناله را دیگر یارای یاری نیست. آنها برای پوزش نزد ما آمدند، پوزش بندگان را و بخشش فرمانروایان راست. آنها می گویند:

۹. نام پوشیده پروردگار که اگر انسان آنرا بر زبان جاری سازد امکان کارهای خارق العاده می یابد.

«ما چنان از کردار خود شرم داریم که توانایی پوشش را نیز از دست داده‌ایم. همین‌جا ما را به کیفر رسان زیرا در آنجا نه دیروز است و نه امروز و نه فردایی.»

آنها در بابل در چاهی از پای آویخته شده‌اند و شرابی جز آب پشیمانی^{۱۰} ندارند. مردمان به بابل بر سر چاه می‌آیند تا در طلوع شفق جادو بیاموزند. جادو از آنان یاد می‌گیرند و به زورگویی و نادرستی تا آنجا که بخواهند دست می‌یازند.

۱۴. بلبل به سلیمان پاسخ می‌دهد

بلبل به سلیمان پاسخ داد: «ای پیغامبر، شراب ما را نه قدحی است و نه جامی. مستی ما از شراب اسرار است. و جام آنرا شرابی دیگر جز این شراب نیست. آن که عاشق رخسار یار است، همه شب تا بامدادان بیدار است. اگر معشوق دل را برده است، آیا خور و خواب می‌تواند، در حالی که او را یارایی نیست؟ ای سلیمان، اندام من نحیف و لاغر است، اما در سخن پردازی، دیگر مرغان توانایی مرا ندارند.

تنها کسی که همواره دلش پراز خون است اندوه مرا می‌داند. از شرابی که من هر بامداد از دست زیبا رخم نوشیده‌ام، اگر قطره‌یی بر کام تو افتد عقل و هوش از دست خواهی داد.»

۱۵. حکایت

«یک جرعه از آن شراب به منصور^{۱۱} دادند او فریاد برآورد که من هفت‌حقم و جهان را به ولوله انداخت. هنگامی که جام وحدت‌الهی بر کفش نهادند، ملایان فتوا به قتلش دادند. دویست تن از آنانی که این حکم را کرده بودند در دم

۱۰. یعنی اشک چشم.

۱۱. حسین ابن منصور الحلاج که شهرت بسیاری در بین عارفان صوفیه دارد. در زمان خلیفه المقتدر به جرم جادوگری و عملاً در ازای ندای «انا الحق» در سال ۹۲۲ میلادی در بغداد به قتل رسید.

شرم خود از دست دادند. او را که سرمست بود به بازار آوردند و وی مردانه بی آن که سر بپیچد، همه جا می آمد و می گفت: «مرا رشک فراگرفته بود و دیگران را کاری نداشت. من به هیچ کس جز به دوست نمی نگریستم و نیش از دیگران به من رسید. تنها همین نگاه مرا واداشت که خود را فراموش کنم و راه من پوشیده از ننگ باشد. چرا عاشق را یارای آن نباشد که درگرد کاخ معشوق در طواف باشد؟ آن که از فروغ خورشید بهره دارد، آیا به زندگی در سایه قناعت خواهد کرد؟ او را آویزان به دار کشیدند و رگبار سنگ بر او باریدن گرفت. از درد سنگ، درد دار و ریسمان حس نمی کرد و پیوسته فریاد می کشید: من هفت حقم. درها و دیوارها، سنگ ها و ریسمان و چوبه دار با فریاد او هم آواز شده بودند. رشته های زندگی او از هم گسیختند و سر آن داشتند که با آب و خاک شعله های عشقش را فرو نشانند. در اینجا من درماهیت خود فنا شد، من در اینجا نبود و قربانی شده بود. امواج رود به دشت سرازیر گشت. طشت آب شکاف برداشت و دریا مروارید را به دست آورد. هزاران تن از مردمان از این شراب نوشیدند با این همه، راز حق فاش نکردند.»

در این لحظه بلبل سوگند خورد:

«من دیگر لب به شراب نخواهم زد، این خواست پروردگار است! اما از عشق گل که در هر دم آتش بر دلم می زند، نالانم. با عشق گل هر روز دیده می گشایم و ناله با هزاران آهنگ از سینه ام بیرون می جهد. از هرنسیم بامدادی گریان می شوم، تنها کوه است که در برابر نیروی باد پایدار است. هنگامی که گل، باغ و گلزار را ترک می کند من دم از گفتار فرو می بندم.»

چون سلیمان داستان بلبل شنید زمانی از فراق بلبل در هجر گل گریست.

۱۶. سلیمان مرغان را ملامت می کند

سلیمان آهی کشید و به مرغان گفت:

«دیروز در غیاب بلبل از او شکایت داشتید. تنها به قاضی رفته خوشحال باز می گردد. باید در حضور دشمن با او سخن گفت، غیبت کردن پستی و خواری است.»

اگر داستان عاقلانه است در هر جا که باشی بگو، همه جا آن را می شنوند. در غیاب بلبل هریک از شما قهرمانی بودید که شمشیر در خون بلبل تیره روز آغشته می کردید. بلبل آمد، او همینجاست و حالا هیچیک از شما از ترس از جای نمی جنبید. بر شما نیز همان رفت که بر موش و گربه و شراب رفته بود.»

۱۷. داستان موش و گربه

شب موشی در جستجوی قوت، همچون موری در تکاپو بود تا برای روز مبادا ذخیره‌یی داشته باشد. موش در خانه شرابفروشی می گشت و در جستجوی گندم بود، اما گندمی ندید. شرابی ناب در کوزه‌یی دید و شراب چنانش کرد که میل گندم از یاد برد. جرعه‌یی نوشید، مست شد و فریاد برآورد:

«در بیباکی مرا در جهان همتایی نیست. اگر سرتاسر گیتی را جوشن بپوشانند، در برابر من دلاوری را از یاد می برد. سرتاسر جهان را با شمشیر مسخر می کنم و بند درپای دلیران می نهم. در میان فرمانروایان مرا همتایی نیست و کوه در برابر سپاه من تاب ایستادگی ندارد. گربه کیست؟ همان سلحشوری که سر موشان را با چنگال می خراشد؟ به موشان در روز جشن فرمان خواهم داد که سرگربه را در ملاء عام بر نیزه کنند.»

ناگهان در این دم گربه‌یی به شکار برآمد، بیرون شد و موش را بگرفت و دو سه بار در چنگالش فشرد و توگویی که موش را احساسی نیست و یا این که مرده است. گربه، موش را کیفر داد و موش چنگال گربه ببوسید و با پشیمانی بر سر خویش همی کوفت، اشک می ریخت و می گفت:

۱۸. شکایت موش در برابر گربه

«ای فرمانروای دلاوران جهان، ترا به خدا سوگند که مرا میازار و بر حال من بنگر. چنان می نماید که من نیستم و اگر تو هستی، ای بزرگوار من حقیر را مکش! اگر از غلام در مستی گناهی سرزند، آیا ممکن است باعث هراس سردار شود؟ همه مستان در بیغوله‌ها سخنان باطلی بر زبان می آورند. اگر کاری است گذشته و انسان مست است، سخنانش را پشیزی نمی گیرند. اگر می خواهی خونم بریزی، توانایی آن را

داری هان بفرما، سر من در پای تو است. پس از این اگر بنده کوی ترا زندگی باشد، برای تو نیایش خواهد کرد.»

۱۹. پاسخ گربه به موش

«ای موش، خاموش باش و سخن بیهوده مگوی. اگر به آتش افتاده ای پس بسوز. تو علیه قوانین بشری و الهی مرتکب گناه شده ای. تو مست شرابی و اگر خونت بریزم، حق با من است. استاد مرا اندرزی داده است و من آن اندرز آویزه گوش کرده ام.

او مرا گفته است: «وقتی به میدان می روی، هرگاه تو فیل باشی و خصم پشه یی ناچیز، قرار بر دل راه مده؛ او بزرگ می شود و نیشش بر دلت می نشیند.» من اندرز استاد از یاد نبرده ام و این اندرز مرا آویزه گوش است. امید از نجات برگیر و جز مرگ ترا نصیبی نیست!»

۲۰. مرغان در کاخ سلیمان گرد می آیند

مرغان در محکمه گرد آمدند و چون دیوان فریاد برآوردند. سلیمان بلبل را گفت: «کجایی؟ چرا با مرغان رویاروی نمی شوی؟ مرغان به شکایت آمده اند و اگر دلیلی استوار داری، باز گوی!»

۲۱. پاسخ بلبل

بلبل پاسخ داد و گفت: «ای سرچشمه روشنایی! چشم بد از رخسارت دور باد! چه بگویم و حقیقت را به که گویم، آیا طبیعت به زبان خرد گوش می دارد؟ این یک مشت افسرده دلان کیستند؟ پاهای آنها در آب و گل فرو رفته و درمانده است. آنها حتی آنی از دام زیبارویان نجهیده و با معشوق در لحظه دیدار شراب ننوشیده اند. آنها در سخت دلی خود چون سنگ برجای ایستاده و عمر را در بازی بیهوده یی سپری کرده اند. من از آنها چیزی نمی دانم و از این رو از مصاحبت آنها کنار رفتم. من همچون زحل دور شدم تا کسی نبیند که مشتری من که خواهد بود. اگر ناله من از سینه تنگم برآید، آنگاه مریخ و سرطان از آسمان بر زمین می آیند،

زهره تارهای چنگش می‌درد و عطارد خاک بر سر می‌ریزد. از هرچه سخن گویم چون ماه درخشش خواهد داشت و واژه از پس واژه چون فرمان سلطان خواهد بود. بخاطر کامرانی تو ای فرمانروای جهان، که کار جهان به کام تو باشد، من حال یک یک این مرغان بی‌انصاف باز می‌گویم. و می‌گویم که هر یک از آنها در چه اندیشه‌یی است.»

۲۲. پاسخ بلبل به سیمرغ^{۱۲}

«تو ای سیمرغ با هیچیک از مرغان برابر نیستی و در راهی که مرغان می‌روند گام نمی‌نهی. آیا دیر در خانه چون زنان خواهی نشست؟ اگر تو مرد کار زاری به میدان کار زار رو! تو همچون ماهی به دریای نیستی فرو رفته‌ای. اگر تو پادشاه مرغانی به میدان هستی گام نه! در جهان تنها نام ترا می‌دانند و تو چون تصویری هستی که نقاش آنرا کشیده باشد. اگر تو خود را شاه مرغان می‌دانی خار از راه آنها بگیر! اگر تو سپهسالاری، سپاه راهدایت کن. در میان آب باش اما شعله‌ور بمان! اگر تو جای راهنما را، گرفته‌ای، چرا به انجمن مرغان در نمی‌آیی؟ اگر تو نمی‌خواهی با کسی دوستی کنی چرا صدها پروانه به سان شمع به سوی تو می‌آیند؟ تو نه شمعی و نه پروانه، پس تو چه مرغی هستی؟ — تو کیستی که نه از آن خودی و نه از آن بیگانه؟ تو برای آن از دیگر همسفران دور شده‌یی تا به آسودگی از خور و خواب لذتبری... اگر با جمع باشی، نیرومند خواهی شد و چون شمع بر جمع نور افشانی خواهی کرد! در میان جمع باش اما به خدا خدمت کن. چون روح در جسم باش اما جسم از یاد ببر. تنها به خودت می‌نگری و می‌اندیشی، آخر چرا چون روح به جسم در نمی‌آیی؟ از تنهایی تراچه حاصل؟ به یاری دیگران است که می‌توان از منزلگاهی به منزلگاه دیگر رفت... کسی می‌تواند در تنهایی به سر برد که بتواند ظاهر خود را پاکیزه نگهدارد. و گرنه تو بازیچه دیوانی و ابلیس در میان آدمیان! زودتر راه بر ناله من ببرند تا ناله من در یک دم شب ترا برباد دهد.»

(۱۲). سیمرغ پرنده اسرارآمیز و شاه‌مرغان که کسی او را ندیده است.

۲۳. پاسخ بلبل به باز

«پیش آی، ای باز تیز پرواز جسور! از مقام و ثروت و تجمل خیره مشو. تو خرسندی که در دست فرمانروایان نشسته‌ای، اما آداب و رسوم آنان می‌دانی؟ ترا روی دست می‌نشانند و سپس چون تکه خشک چوبی در دشت سر می‌دهند. اگر تو بر خود می‌اندیشیدی، نگاهت حتماً به پیش دوخته می‌شد. چرا چشمان ترا بسته‌اند؟ چرا ترا آموخته‌اند که خون بیاشامی؟ پاهای ترا بسته، چشمانت را باز کرده و بر سرت کلاه بی‌قیدی گذشته‌اند. تو چون ناشنوایان در غم خویشی و پهنه گیتی را نمی‌بینی. هنگامی که سرپوش بی‌قیدی از تو برگیرند، لانه و کاشانه‌ی نمی‌بینی، بالها می‌کشایی و می‌خواهی بلند پروازی کنی، اما عادت به تجمل ترا تنها به‌سوی ثروت می‌کشاند. افسوس! اگر اعتدال با تو همراه بود، آیا کار تو به بندگی می‌کشید؟»

۲۴. پاسخ بلبل به طوطی

طوطی را گفت:

«ای مرغی که شکر می‌خوری و چون من هیچگاه دلت از درد انباشته نشده است تو با سخنان شیرینی سودا می‌کنی که هیچ راستی در آن نیست، اما نخست راستی باید و آنگاه شیرین زبانی. اگر تو چنین بیهوده سخن نمی‌گفتی، هیچگاه اسیر قفس نبودی. اگر همه دانش دنیا را نیز فراگیری و ندانی عشق چیست، بر هیچ‌آگاهی نخواهد بود! گام نهادن در راهی که آنرا نمی‌دانی و کاروانسالاری نداری کاریست دور از خرد. اما گام نهادن در راه هموار دشوار نیست.»

۲۵. پاسخ بلبل به طاووس

«پیش آی مرغی که جامه رنگارنگ به تن داری، نزدیک شو! سرت به زیبایان ترکی ماند و پاهایت به راهزنان هندی. جسمت پوشیده است و روح لخت و عریان، دهانت پر از خنده است و چشمانت پر از گریه. تو زنگ از آینه برگرفته و جامه‌ی چون آینه با صدها رنگ بر تن کرده‌ی. اگر زرگر آینه را با زر بپوشاند، آینه دیگر آینه نیست. اگر تو زیبایی و رنگ و عطر می‌فروشی، پس چرا پای خود از مردمان

می‌پوشی؟ شرف از نام پرآوازه برتر است و پرطاووس ازخود طاووس. اگر تو پاهای سیاهت را از یاد نمی‌بردی آیا دلت از آرایش ظاهری شادمان می‌شد؟ تو سر تا پا رنگی، از ماهیت چیزی نمی‌دانی، تو سربه‌سر عطری و ازما بیخبر!»

۲۶. پاسخ بلبل به لاشخور

«بیا ای پیر نابالغ، کجایی؟ چرا زندگی شیرین را از یاد می‌بری؟ اگر تو پیری پیر باش و اگر کاری می‌کنی پس دانش و خردت کجاست؟ بر شاخ درخت ابدیت پرواز کن و گرنه برای همیشه در همینجا خواهی ماند. ای که بر آسمان‌ها بال و پر می‌گشایی، در غم آشیان خواهی مرد و در خاک سرگردان خواهی شد. درنگ مکن، خوشبختی در بلنداهاست، بازیگوشی کود کان، پیران را نشاید. تو فراز رفته‌ای، اما بزرگوار نیستی، کسی را نمی‌آزاری اما قوت تو لاشهٔ مردگان است. شامهٔ تو بوی ناگوار مردگان می‌جوید و همین بوست که ترا چون زاغان و سگان کرده است. از زاغان و سگان دوری جوی، بامن بیا و بوستان سیمرخ بنگر. تو دلی آگاه داری، پس چرا نمی‌خواهی از بلعیدن اجساد دست شویی؟ سرت در لاشه‌ها فرو رفته، چرا تاج دانش بر سر نمی‌نهی؟ چرا عاشقی پیشه نمی‌کنی؟ دور از عشق، هستی نباشد. روزی که بامستی شراب به هوش آیی، دیگر غم زندگی نخواهی خورد!»

۲۷. پاسخ به هدهد

«بیا ای هدهد که مقدسی، بنما که تقدست در چیست؟ تو در پارچه‌یی پیچیده شده‌ای، اما در تو مردانگی نیست، کلاهی بلند بر سر داری اما از درد و غم بیخبری. این جوشن‌گذرا از تن بدر کن و این شانهٔ رنگارنگ از سر بینداز! با آن که تاج گل بر سرداری ترا دلیلی برداشتن آن نیست. تاج گل تو پر از لعل و سنگ‌های الوان است اما نه تاج گل و نه لعل بر تو زیبنده است. آنرا که تاج گل بر سر باشد راهش خرد و داد است اما ترا در دست جز باد چیزی نیست. غم تو برای زندگی توست و غم من فراتر از آسمان. من مرغی هستم که در گلزار می‌نالم، تو مرغی هستی که شاخ آلوچه می‌خراشی. تو در خور اعتماد سلیمانی و من از دل و جان او را نیایش می‌کنم. آیا از امثلهٔ باستان شنیده‌یی که آنرا که طاعت نباشد بر سرش آن

رود که نخواهد. تو شایسته آنی که او باش در بیغوله ها خونت بریزند و از خونت طلسم سازند. فرمانروایان زمین چون اسکندر از دادگری تاج برسر نهاده اند، تو کلاه قضاوت نادرست، از سر برگیر، قضاوت نادرست صدها کلاه بی سر کرده است.

۲۸. پاسخ هدهد به بلبل

بلبل را گفت:

«ای گمراه، چرا تو با مرغان از طریق انصاف نشدی؟ تو که ایمانت بر باد داده ای، جهل از خود به دور کن، جهل — بیدادگری است بر همگان. دل مجروح را مخراش، فریاد مکن، اما چون دیگ در آغاز بجوش و سپس غلغله سرده. عشق به ماهرویان، گنج دل است و همان بهتر که پاسدارش نیز در دل باشد، برو در عشق بسوز و بساز، اما مگوراز دل خود پیش کس باز. زبند جان خود برخیز و داستان های پیشین باز مگوی.

حکایت کهنه شد از بس که گفتند گهر فرسوده شد از بس که سفتند.
سخن باید که نونو چون گل شکوفان شود، نه چون داستان بلبل که تکرار قصه هاست. ای داور، از این جای پر آشوب برو و اگر از دانش ترا نکته یی هست بیاور و بنمای. به اندازه خود بگوی تا چه داری، و اگر مرد کاری به میدان اندر آیی. کار روزگار من، کارزار است و امروز نیز با تو کارزاری دارم. اگر زبان را به یک نکته بگشایم، مرغ بوستان را خاموش سازم. نخستین پرسش من از توحید، دوم از ایمان و سپس از تقلید خواهد بود. سخن اول از ذات است و پس از آن از صفات و پدیدهای گذرا».

زهی عطار خوش گفتاریت باد ز عمر خویش برخورداریت باد.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
|--|--|--|--|

در باره شرحی بر غزل عطار

اثرهای عطار تا امروز چندان مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند؛ از آثار گوناگون او بخش اندکی چاپ شده و بیشتر آن در گنجینه‌های نسخ خطی است. در عین حال عطار بر همه شعر فارسی تأثیری بزرگ داشته که تنها پس از بازکاوی جدی ویژگیهای اصلی آن، به خوبی نمایان خواهند شد. برای این کار باید دشواریهای بزرگی که بر سر راه هست، برگرفته شود. یکی از این دشواریها که مانع بزرگی در کار می‌شود، سبک تاریک و پیچیده و پر از اشارات به آیین فلسفی در علوم الصوفیه است که ایجاب می‌کند، خواننده سمت‌گیری اطمینان بخشی داشته باشد. خوانندگان شرقی نیز این مانع را درک کرده‌اند و دلیل اثبات این گفته شرحهایی است که بر منظومه‌های عطار نگاشته شده و در بین آن برای ما مهمترین اثر، شرحی است که شماعی ترک^۱ (متوفی به سال ۱۶۰۲ - ۱۶۰۰ میلادی) بر منطق الطیر نوشته است. آگاهی بر این شرحها و بررسی آنها برای پژوهشگران باید مبرم‌ترین ضرورت باشد، زیرا از این راه امکان خواهد بود که مناسبات خبرگان تصوف را در مشرق زمین با این آثار بازشناسیم و پایه محکمی برای کار بعدی فیلولوژی (زبان و ادبیات شناسی) بسازیم.

این نظریات، انگیزه آن بود که نگارنده، متن کوچکی را در این باره چاپ کند. از دو متنی که نگارنده از این گونه در دست داشت،^۲ با نظریاتی کاملاً علمی، متن پیش گفته را برگزید: کوچکی متن امکان می‌داد که بی‌درنگ چاپ شود؛ خواندن نسخه خطی بسیار آسان بود، آسیب چندانی ندیده بود و نسخه دیگری از این تفسیر در هیچیک از فهرستهای گنجینه‌های اروپایی آورده نشده است. بزرگترین کمبود این

1. Ethè, GIRH, S. 287

۲. نسخه دیگری که در دسترس من بود، تفسیر بزرگی است بریک قصیده که با این بیت آغاز می‌گردد:

ای روی بر کشیده به بازار آمده خلقی بدین طلسم گرفتار آمده.

نسخه خطی، گذشته از ناشناخته بودن مؤلف آن، نداشتن تاریخ نگارش است؛ تنها می‌توان تاریخی تقریبی برای نگارش آن تعیین کرد. با داوری از روی زبان متن، نباید نگارش آن پیش از سده شانزدهم میلادی باشد.

این اثر به دو بخش نابرابر تقسیم شده و شامل مقدمه و فرهنگ کوچکی از اصطلاحات تصوف، که استعمال بیشتری دارند، و نیز خود تفسیر است. فرهنگ عموماً دارای بیست و سه اصطلاح است و ضمناً توضیح آنها بسیار محدود و نارساست که از ارزش علمی آنها بسیار کاسته است. ضروری است که معانی چهار اصطلاح آخر را باز نماییم:

۱- چشم برابر است با حسن یوسف، ۲- ابرو با معجزه موسی، ۳- دهان با زندگی عیسی و ۴- لب با هستی محمد (ص)، که در زیر اشاره به فصل مربوطه فصوص‌الحکم ابن‌العربی^۳ مستتر است و به همین دلیل، معانی آنها تا این اندازه مبهم و نا مشخص اند.

خود تفسیر که با روشنایی و دقت کامل، اندیشه غزل را مورد تفسیر قرار داده و در آن به مواد بسیار مهم آیین صوفیه اشاره شده است، ارزش کاملاً بیشتری دارد. به ترجمه کامل آن [به روسی] نیازی نیست و کارشناسان بخوبی می‌توانند متن اصلی را بخوانند. اما برای آنکه غیرایران‌شناسان نیز بتوانند از کار نگارنده بهره‌جویند، ترجمه [روسی] خود غزل و مهمترین مطالب شرح را می‌آورم که ویژگی اصلی آن را معین می‌کند.

غزل

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلاه کفر در دادم شما را ای مسلمانان
که من آن کهنه بتها را دگر باره جلا کردم

۳. ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۴۹۴، ج ۲، ص ۶۰، ۳۳۰، ۴۲۷.

از آن مادر که من زادم، دگر باره شدم جفتش
از آنم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم^۴
به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند
که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند

گوه باشید ای مردان که من خود را فدا کردم
واژه گبر طبق تفسیر مفسر، به معنای رتبه والای عارفی است که به هدف
غایی یعنی توحید رسیده است (بازی با رسم الخط کبر- کبریا). عطار که به این هدف
رسیده است از همه جهان دعوت می کند که از سرمشق او در این گبری پیروی کنند.
دنیای خارج — ممکن است و مجموع افعال که از صفات سرچشمه می گیرد، راه
معرفت نیست؛ باید در راه رسیدن به بتها یعنی ذات ناب مستقیماً تلاش کرد.

بدین سان، دو بیت نخست نشان دهنده هدف نهایی و روشنگر توحید است.
دو بیت بعدی نشان می دهند که از چه راهی بایستی به این هدف رسید. توأم شدن
دوباره با هادد یعنی با قرآن را عطار، نخستین شرط می نامد. صوفیه قرآن را هادد آدم
می دانند و به آن همچون کلمه یعنی واژه سازنده کن می نگرند، که شالوده همه هستی
است. مفسر برای روشن ساختن اصطلاح ذکا به نظریه بسیار جالبی دست می یازد؛ دو
دنیای غیب و شهاده بازتاب آینه یکدیگر هستند؛ آنچه که در اینجا درخور کیفر
است، آنجا شایسته پاداش است. در اینجا ارتباط انسان با قرآن در فراگرفتن اصوات
و رسم الخط آن است، اما در آن جهان ماهیت قرآن و ماهیت انسان درهم می آمیزد.
این ارتباط، ویژه آن جهان است و در نتیجه اگر پیش از هنگام در این جهان نیز
دست دهد، آن را می توان چون واژه مورد تفسیر ارزیابی کرد که طبق قانون آینه
که پیشتر به آن اشاره شد، در آن جهان باعث کیفر نیست، بلکه انگیزه پاداش است.

۴. تهمتی است که معمولاً مسلمانان به گبرها می زنند. بنگرید:

Goldziher, *muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 118 که در آنجا سطری درباره

شاعر زیاد الاعجم (کتاب الاغانی، ج ۱۳، ص ۶۲) اقتباس شده است:

واقلف صلی بعد ماناک امه یری ذاک فی دین المجوس حلالا.

عطار شیر را جوهر مادی قرآن^۵ می‌داند و آن را همچون سرچشمه زندگی معنوی ارزیابی می‌کند که در انسان دانشی پدید می‌آورد که به حالت عشق عرفانی بدل می‌گردد و انسان را (حتی به رغم میل او) به سوی هدف نهایی می‌کشاند. مفسر بیت آخر را توضیح نمی‌دهد، اما پس از آنچه که گفته آمد، معنای آن به خوبی روشن است. عطار پیشبینی می‌کند که نمایندگان مذهب رسمی سنت بر او حمله خواهند کرد (و سرانجام او را به مرگ محکوم کردند^۶)، می‌گوید که او با باز نمودن عقاید خود، جان خود را بخاطر نیکبختی کسانی که از او در این راه پیروی می‌کنند، فدا می‌کند. احتمال تفهیم این سخنان در معنای محدودتری نیز هست: سوختن همچون فانی کامل شخصیت در ذات مطلق و فدا شدن بخاطر نخستین گناه مرتکبه.

می‌بینیم که عطار در این قطعه شعر کوچک خود چه مسائل فلسفی ژرفی را مطرح کرده است. سیر منطقی اندیشه نشان می‌دهد که ما در اینجا با توضیح درست نظریات مؤلف روبرو هستیم نه با پیروی اجباری متن از نظریات مفسر. از این رو هنگام گردآوری مطالب مربوط به آثار عطار، این اثر کوچک صوفی ناشناخته، بی‌شک باید مقام شایسته خود را احراز کند و مورد استفاده پژوهشگران قرار گیرد.^۷

۵. این تفسیر با استناد به این حدیث است که:

قال نبینا افانائم اتیت بقدر لبن فشربت حتی انی لای الی یرج فی اظفاری ثم اعطیت فضلی عمر بن الخطاب قالوا فما اولته یا رسول الله قال العلم.

بنگرید: فتح البری، ج ۲، ص ۱۶۴. نیز بنگرید: ابن العربی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۹۹.

۶. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۵.

۷. متن کامل نسخه خطی شرح را بنگرید: صفحه بعد شرحی بر غزل عطار. - م.

شرحی بر غزل عطار

این شرح کوچک از یک نسخه خطی موزه آسیایی (Nov. 29 < B 1810 >)، ورق ۳۰ ب) گرفته شده، که یکی از صاحبان پیشین آن، آنرا صندوقه المعارف نامیده و شامل یک سلسله از مهمترین آثار نظم و نثر صوفیان ایرانی است. نگارنده به شرح فهرست آثاری که در این نسخه خطی است نمی‌پردازد، زیرا شرح مفصل آن را برای چاپ آماده کرده است که باید جداگانه چاپ شود.^۱ تنها یادآوری می‌کنم که ویژگی کلی این مجموعه گرایش آشکار آن به سوی فرقه مولویه است. در این نسخه خطی یک سلسله از آثار بسیار کمیاب سلطان ولد و منظومه‌های مولانای بزرگ روم^۲ که کمتر کسی بر آن آگاهی دارد، هست و این نکته نشان می‌دهد که ترتیب دهنده آن به فرقه درویشان قونیه بسیار نزدیک بوده است. چهارچوب مقاله اجازه نمی‌دهد که انگیزه خود را در چاپ این متن کوچک باز نمایم، و آن را در نوشته‌ی دیگر شرح خواهم داد.^۳

شرح شعر حضرت شیخ عطار قدسنا الله بسره الغزیر

بسم الله الرحمن الرحيم

زهی متقدس ذات واجب الوجودی که با سر موجودی در شهودست —
واز اثر آن بهبود است — که شهود آن بساتین مشاهدت با وجود اعانت
اوصافست غطاء افعال بانوار ابصار یقین باقامت مشاهدۀ جمال ذات
شهادت قدم در آواز شهادت یقین چنین اقامت میکند:

۱. این اثری. ا. برتلس یافت نشده است. - ه. ت.
۲. چون عشق نامه سلطان ولد و تراش نامه جلال الدین رومی که تنها ذکر آن در فهرست فلوگل آمده است. بنگرید: Flügel, Handschriften, BdI, 529 (درباره تراش نامه که به خامه جلال الدین رومی نیست، بنگرید به صفحات بعد - ه. ت.)
۳. بنگرید: پیشین، درباره یک تفسیر بر غزل عطار - ه. ت.

بیت:

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
 شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
 صلاء کفر در دادم شما را ای مسلمانان
 که من آن کهنه بتهارا دگر باره جلا کردم
 ازان مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش
 از آنم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم
 به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند
 که من این شیرمادر را دگر باره غذا کردم
 اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند

گوه باشید ای مردان که من خود را فدا کردم
 اما بدان که بیقین بیاید دانست که این کلام ارباب مشاهدت است — و
 عبارت او جمله اشارت است — بی آنکه کسی را درین کشفی و ایمائی
 شهودی تمامت حاصل آید — این را فهم نکند چنانکه گفت حق تعالی
 جل جلاله — وان من شی الا یسبح بحمده و لکن لایفقهون تسبیحهم —
 و هیچ نفرمود لایسمعون — پس همچنین فقهاء باطن اسلام را اصطلاحات
 است — بخلاف اصطلاحات فقهاء ظاهر اسلام است — و تا کس بر آن
 اصطلاحات واقف نگردد — از اعترافات اعتراضات و انکار اولیاء الله خلاص
 نیابد — و از فیضان اولیاء الله فایض نباشد القصه بطولها شمه از اصطلاحات
 مشایخ رضوان الله علیهم اجمعین — در توجیه این کلام بتائید ملک
 علام بزبان اقلام در بیان ترجمان آید انشاء الله بدان ای رفیق طریق
 وفقک الله تعالی فی التعقل که این طایفه در کلام خویش هر کجا که
 اسلام ذکر کنند — مراد اظهار باشد — و چون کفر ذکر کنند مراد استار
 باشد — و چون گبر ذکر کنند مراد کبریا باشد — و چون ترسا ذکر کنند
 مراد مکاشفه باشد — و چون بت ذکر کنند مراد شاهد باشد — و چون
 بتخانه ذکر کنند مراد شاهد و شهود باشد — و چون بت پرستی ذکر کنند

مراد اقامت شهادت باشد— و چون مغ ذ کر کنند مراد توحید باشد—
و چون ملحد ذ کر کنند مراد تفرید باشد— و چون می ذ کر کنند
مراد محبت باشد— و چون میخانه ذ کر کنند مراد بقا باشد— و چون
قتل ذ کر کنند مراد قبول باشد— و چون قاتل ذ کر کنند مراد
جزیات باشد— و ارادات^۵ تجلیات باشد— و چون پدر ذ کر کنند مراد
وحی باشد که بالهام باشد— و چون مادر ذ کر کنند مراد ام الکتاب باشد—
و چون خواهر ذ کر کنند مراد کشف اسرار خفاء ام الکتاب باشد— و چون
رخسار ذ کر کنند مراد عوالم موجودات باشد— و چون زلف ذ کر کنند مراد
عوالم معدومات باشد— و چون بنا گوش ذ کر کنند مراد الحان داودی
باشد— یعنی خطابات غیب الست— چون چشم ذ کر کنند مراد حسن
یوسفی باشد— و چون ابرو ذ کر کنند مراد معجزات موسوی باشد— و چون
دهن ذ کر کنند مراد حیات عیسوی باشد— و چون لب ذ کر کنند مراد
لطایف وجود محمدی صلی الله علیه و سلم باشد— هذا باب طویل قلم
بدهان رسید— بدان ای مرد مسلمان که شیخ عطار قدس روحه را این
خطاب با تو است چنانکه گفت شعر مسلمانان من آن گبرم که بتخانه
بنا کردم یعنی ای مردی که خدایرا بغیبت عبادت می کنی— بیا بیا
که تا ببینی که ایمان موحدان— نه چون ایمان مقلدان است— و
عبادت شاهدان— نه چون عبادت محجوبان است— طایفه اند که کبر
عبارت از بزرگیء همت و علو عزیمت ایشانست چنانکه گفت من آن
گبرم که بتخانه بنا کردم— یعنی منم که در میان عبودیت— و عوالم
غیوب با غیر از غیرت قرار نکردم تا در بساتین مشاهده انبساط با
شاهدان ابرار نگرم و آنکه گفت— شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا
کردم— یعنی چون مفتاح الابواب این ابواب بر من مفتوح بگردانید ضنت^۶
نکردم— و این مائده مشاهده را تنها نخوردم— بلکه جملگی اخوانرا
صلا گفتم چنانکه گفت صلائی کفر در دادم شمارا ای مسلمانان— که من
این کهنه بتها را دگر باره جلا کردم یعنی بدانید بدین عین اوصاف— و غطاء

افعال ابواب مکاشفات مشاهدات نیست — زیرا که من که اضعف ضعیفام —
 درین دریا فرو رفتم — و چندین در شاهوار که جمله شاهدان بزم مشاهدات
 را شاید برآوردم — و بر فرق از برای ترغیب شما نثار کردم — و طریق
 سلوک این بحر ژرف درین دو بیت اظهار کردم بیت از آن مادر که من
 زادم دگر باره شدم جفتش از انم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم —
 بیکری زادم از مادر از آن عیسیم می خوانند که من این شیر مادر را دگر
 باره غذا کردم.

یعنی در بساتین جنات مشاهدات جمال ذات بی کیف — مرا انبساط
 دست داد که دست در حبل متین کتاب الله زدم — زیرا که چون در
 اصل نظر کردم — او مرا بجای مادر بود — چون بدو رسیدم — مرا چون
 مادران بصد مهربانی در برگرفت — و جنات مشاهدات در تحت
 اقدام او یافتیم که — الجنة تحت اقدام الامهات — اما درین معنی
 نظر از اصل بفرع باید کرد — تا آسان بیابند و مشکل ننماید — که
 چگونه کلام الله کسیرا مادر باشد — قوله تعالی انما امره اذا اراد شیاً
 ان يقول له کن فیکون^۷ — و این مبداء است — و آن معاد فسبحان الذی
 بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون^۸ — اما باید دانست که — هر که
 بکتاب الله برسد — اما بجان نه بتن بجنات مشاهدات رسید — و یجمال
 تجلیات انوار ذات متجلی و منور شد — چنانکه حضرت رسالت صلی الله
 علیه و سلم فرمود — ان الله تعالی یتجلی فی القران — اما آنکه
 دگر باره شدم جفتش — یعنی چون اول از عالم امر بعالم خلق
 آمدم — و باز از عالم خلق بعالم امر باز شدم — اما باید دانست
 که عالم امر عبارت از کلام است — و عالم خلق عبارت از اجسام —
 و زنا درین مقام عبارت از اتصال جان با کلام — زیرا که زنا همان
 فعل مخصوص را گویند که — در میان مرد و زن واقع است — اما چون
 بنکاح باشد یا ملک یمین آنرا زنا نگویند — و بران هیچ وزری نباشد
 و چون غیر این دو شرط بکند آنرا زنا گویند — و از واجب رجم و قتل

باشد — زیرا که وزر بزرگی باشد — پس همچنین همین معانی در عالم
 انفس که عالم ذواتست بالعکس است — چنانکه اینجا ناکح و مالک
 را وزری نیست — اینجا کسی را که کتابت الله مکتوب و ملفوظ بیش
 نیست — او را در آن عالم اجری نیست زیرا که اجر این دو که لفظ
 و کتابت است در عالم خلق است — اما آنرا که از کتابت جسم و
 الفاظ که اسم کلام الله است — بکشف جان برسد اجر او بزرگ است —
 و او را بدین معنی بزرگ گویند — و گبری عبارت از بزرگی است اما آنکه
 گفت شعر که من آن شیر مادر را دگر باره غذا کردم یعنی بلفظ و کتابت
 کلام الله را فرا ساختم — کین هر دو مرد را بعبادت فرماید و عبادت
 مرد را بمثابة شیرست مرطفل — اما مکاشفات اسرار حقایق کلام الله
 مرد را خاشع در وادی فقر و مسکنت و خاضع گرداند — و خضوع و
 خشوع معرفت ثمره دهد — و از معرفت عشق ظهور کند — و عشق
 مرد را بیک لحظه و بیک لمحّه او مرد بستاند — و بیک جذبه بسر
 توحید رساند — پس در توحید انوار جمال تجلیات — بمحبت از تنق
 یجبهم^۹ مرد را در میخانه یجبونهم برد^{۱۰} — اگر او خواهد و اگر او
 نخواهد — و صدق محبت حقیقت است — حقیقتاً (!) که محبت نشاط
 دهنده است — و می که عبارت از اویست — در کام جان او میریزند —
 و بنشاط هرچه تمامتر می آشامند — چنانکه گفت ان شارب مشرب صدق
 و صفا علیه من الصلواة از کاهها و من التحیات انماها ان الله تعالی
 شراباً باولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طلبوا
 و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا تابوا و اذا تابوا و اذا ذابوا خلصوا
 و اذا خلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم
 و بین حبیبهم الهم صلی علی خیر الخلق و رحمتهم و شفقتهم محمد
 و آله اجمعین و الحمد لله رب العالمین

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Book No.
Co.

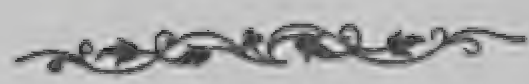
Class No.
Vol.

Vol.

Accession No.

Copy

Book No.



کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار

هنگام کار ترجمه بلب نامۀ از روی نسخه خطی موزۀ آسیایی آکادمی علوم روسیه (No 184B) برنسخه خطی دیگری از این منظومۀ در کتابخانۀ همگانی، آگاهی یافتیم (سری نوین فارسی، ش ۱۱). نخستین نکته یی که بادیدن این نسخه خطی مایه شگفتی من شد، تفاوت محسوس در حجم آنها بود: یعنی منظومۀ نسخه خطی کتابخانۀ همگانی تقریباً چهار بار درازتر از منظومۀ نسخه خطی موزۀ آسیایی است. من هنوز هنگامی که تنها یک نسخه خطی در دست داشتم به پایان منظومۀ که تا اندازہ یی موجب شگفتی بود توجہ کردہ بودم.^۱ هنگامی کہ بلب با پاسخہای خود ہمہ مرغان را برجایشان می نشاندد، ہدہد رشتہ سخن بہ دست می گیرد و بہ بلب چنین می گوید:

بـرو در عاشقی میسوز و میساز

مگو راز دل خود پیش کس باز

ز بند جان خود برخیز و بنشین

مگو زین پس حکایت های پیشین

حکایت کهنہ شد از بس کہ گفتند

گھر فرسودہ گشت از بس کہ سفتند

سخن نونو چو گل باید شگفتن

نہ چون بلب حکایت باز گفتن

حدیث عرف اگر چہ هست شیرین

ولی ہر دم ز برہان گشت آئین

برو زین جای پر آشوب داور

ز علم ار نکتہ داری بیساور

بقدر خود بگو تا خود چه داری
 بمیدان اندر آ گرمرد کاری
 چو کار روزگارم کارزار است
 مرا امروز با تو کارزار است
 نخستش در کشم که خود چه گوید
 چه گوید خورده نfert نجوید
 چو بگشایم بیک نکته زبانرا
 ببندم نطق مرغ بوستان را
 سوالش اول از تسو حید پرسم
 دوم ایمان سیوم تقلید پرسم
 مرا با او سخن اول ز ذات است
 باخر ماجرا اندر صفات است...

منظومه در اینجا ناگهان بریده می شود و بیت نهایی می آید که:

زهی عطار خوش گفتاریت باد

ز عمر خویش بر خور داریت باد

پس از این بیت، بدون هیچگونه وابستگی به پیش از آن، داستان کوچک
 موشهای بیابانی و جنگلی و یک مثنوی کوچک زیر عنوان در پند دادن فرزند
 ۱) جمند خود آمده است. مثنوی در بحری دیگر است و در نتیجه هیچ ارتباطی به
 بلبل نامه نمی تواند داشته باشد.^۲

چنین تصور شد که اندیشه به پایان نرسیده است و احساس گونه یی
 ناخرسندی دست داد و ما را وا داشت تا برای روشن ساختن این پایان شگفت
 انگیز و ناگهانی، به توضیحی تصنعی توسل جوییم. به دلیل نبودن سخن پردازی
 معمولی و جز اینها که هیچ منظومه فارسی بی آن نیست،^۳ این تصور نیرومندتر شد.

۲. هنگامی که این نوشته زیر چاپ بود، برنگارنده میسر گردید روشن سازد که این مثنوی کوچک
 از عطار نیست و قطعه یی از منظومه تحفة الاحرار جامی است (بنگرید: تحفة الاحرار،
 ص ۹۱-۹۳، سطرهای ۱۶۱۵-۱۶۵۹).

۳. مثنوی «ومی یکی از نمونه های نادر آن است، اما در آنجا نیز پیشگفتاری عربی جای
 آغاز معمولی را گرفته است.

نگارنده، در لحظه نخست که نسخه خطی کتابخانه همگانی را مشاهده کرد، حیران شد، زیرا در آنجا منظومه همان پایانی را داشت که به نظر نگارنده در نسخه خطی موزه آسیایی کمبود آن به چشم می خورد. یعنی بی فاصله پس از سخنان فرجامین هدهد این فصلها آمده بود:

۱- نخستین پرسش درباره وحدت و سپس چنان می نمود که چیزی از قلم افتاده باشد و از پی آن:

۲- پرسش سوم درباره حدوث و قدیم.

۳- پرسش چهارم درباره مسلمانی. سپس پاسخها به این شرح:

(۱) درباره وحدت

(۲) درباره پیدایش پدیده ها

(۳) درباره مسلمانی و تحلیل مفصل پنج ادکان دین.

از پاسخها روشن می گردد که نسخ در عنوان پرسشها اشتباه کرده اند، زیرا پاسخ دوم به پرسشی است که پرسش سوم نامیده شده است و شماره پاسخها کاملاً با شماره پرسشها برابر است. پس از اصلاح عنوان پرسشها به نخست، «دوم و سوم» متن به هم پیوسته و مفهومی به دست آوردیم.

آغاز منظومه نیز با آغاز نسخه خطی موزه آسیایی برابر نیست: منظومه با سخن پردازی معمولی آغاز می گردد و سپس فصل ستایش و نعت پیامبر و چهار خلیفه راشدین می آید و فصل مربوط به انگیزه نگارش کتاب به نام شاه ملك عادل و شرح ده کرامات پیری است که مؤلف او را عزالدین و فخرالعالم می نامد و سپس در اینجا است که متن منظومه همسان با نخستین نسخه خطی نگارنده آغاز می شود. عموماً در آغاز کتاب ۴-۳ بیت افزوده شده است.

داستان موشها که در نسخه خطی موزه آسیایی کنده شده و در پایان منظومه جای گرفته، در اینجا در جای خودش و در پاسخ بلبل به باز و ترسیمی است بسیار طبیعی و مفهوم در توضیح اصطلاح قناعت که در همین فصل آمده است.

۴. تعیین دقیق این که چه کسی را مؤلف در نظر داشته است، برنگارنده میسر نگردید. چند فرمانروا با این لقب بوده اند، اما از متن روشن نیست که عطار کدامیک را در نظر داشته است.

نخستین اندیشه نگارنده آن بود که نسخه موزه آسیایی ناقص و تنها استخوانبندی منظومه است و اکنون متن کامل آن را یافته است. اما دو نسخه خطی دیگر از کتابخانه دانشگاه [دولتی لنینگراد]، ش ۱۰۸۳ و کتابخانه همگانی (شماره ۱۷۹) یکسره با نگارش نخستین یکسان و برابر بودند و افزودگی در آنها نیست. نگارنده پس از مراجعه به فهرستهای گنجینه‌های باختری، نسخه‌های خطی زیر را نیز یافته است:

چهار نسخه خطی در ایندیا افس^۵: ۴ — ۶ ورق.

چهار نسخه خطی در بودلیان^۶: ۴ — ۵ ورق.

یک نسخه خطی نزد اشپرنگر^۷: ۲۰ ورق، اما در حواشی.

یک نسخه براون^۸: ۱۶ ورق.

یک نسخه موجود در بنکی پور^۹: ۶ ورق.

یک نسخه نزد شفر^{۱۰}: ۲۲ ورق.

تعداد ورقها در همه جا تقریباً به اندازه ورقهای نسخه خطی موزه آسیایی است (۵ ورق) و در هر جا که مطلع آن آمده، با مطلع این نسخه همخوان است. تنها، نسخه خطی مجموعه شفر دارای همان تعداد ورقهایی است که در نگارش وسیع نسخه خطی کتابخانه همگانی هست. اما متأسفانه در فهرست نه آغاز منظومه آمده است و نه پایانش و از این رو چون دسترسی بر خود نسخه خطی نیست، نگارنده از مکان روشن ساختن مطلبی تازه بی بهره است.

در هر صورت، روشن می‌گردد که نگارش کوتاه یک نقص تصادفی نیست، بلکه برای این منظومه کاری است عادی. ممکن بود حتی چنین پنداشت که برعکس، افزوده شدن مطالب نگارش وسیع‌تر، کاری است از متأخرین. اما این پندار رد می‌شود، زیرا سبک ویژه عطار در کار گرفتن از واژه‌ها در هر دو منظومه یکسان

5. Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 1031, 1032, 1033, 1034 (p. 613)
6. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 622, 623, 624, 625 (p. 498).
7. Sprenger, *Catalogue*, vol. I, No 133.
8. Browne, *Catalogue*, No CCCV, 2, p. 389
9. *Catalogue of Bankipore*, vol. I, No 47, v (p. 73).
10. Blochet, *Catalogue*, No 1398, p. 88.

است و نیز چنان که پیشتر گفته آمد بدون این افزودگیها، منظومه بخش اساسی خود را گم می کند، زیرا بی شک، پاسخهای بلبل به همداد مهمترین لحظات منظومه است.

این مسأله یی است بسیار جدی و نگارنده در آن ژرفتر نمی شود، زیرا نخست اینکه ژرفتر شدن در این مسأله از وظایف این نوشته نیست و دوم اینکه تا زمانی که اطلاعاتی دقیق از نسخه خطی شفر به دست نیاید، این کار شدنی نیست. اگر نگارنده در اینجا به این مسأله اشاره کرده، تنها به این دلیل است که هنگام سخن گفتن درباره بلبل فاهه به هیچ روی نمی توان به این مسأله اشاره نکرد. در هر صورت فعلاً نگارنده می تواند نتیجه گیریهای زیر را بکند:

منظومه عطار بلبل فاهه به دو نگارش کوتاه و گسترده بوده است؛ در نگارش دوم که به پایان آن مثنوی درپند دادن فرزند اجمند خود را پیوسته است به دلیل ناروشنی، رواج بیشتری داشته و بخش اعظم نسخه های خطی ما از یک نسخه خطی کهن که در آنجا این پیوستگی رخ داده است، سرچشمه می گیرند. درباره علت گسترش نیافتن نگارش کامل، تنها می توان به حدس و گمان پناه برد و طبیعی تر از همه آنها نظر زیر است: آغاز و پایان منظومه دارای مطالب بسیاری است که از نظر آیین صوفیه به خوبی روشن است و اما با اصول دستورات مذهب رسمی سنت آشکارا و سخت مغایر است. از این رو نباید در شگفت شد که این بخش را که گویا بسیار خطرناک و به الحاد نزدیک بوده است، نساخ حذف کرده باشند. مطالعه دقیقتر بیست و دو حکایت حذف شده، این گمان را به واقعیت بسیار نزدیک می گرداند، زیرا تقریباً هر حکایت دارای مطالبی است که از نظر مذهب سنت، تردید و مخاطراتی بزرگ را بر می انگیزد.

*

اکنون می گذریم به مضمون اصلی این نوشته. در آغاز نگارش تفصیلی (بیت ۱۷) ^{۱۱} بلافاصله پس از سخنپردازی، مطلب بسیار شایان نگرش می آید که تفسیری است

۱۱. اشعار را از متن منظومه که برای چاپ تهیه کرده ام، می آورم. (دربایگانی ی. ا. برتلس صفحاتی از این متن به دست آمد - ه. ت.).

دربارهٔ مسأله کیهان شناخت از دیدگاه تعلیمات صوفیه.

این بخش را در زیر می‌آورم و چند بیت نیز از فصل بعدی در نعت پیامبر (بیت ۱۱۱) بر آن می‌افزایم، زیرا این بخش پس از افزوده شدن به بخش نخست پیدایش جهان را چنان که عطار تصویر می‌کرده است، برای ما روشن می‌سازد:

| | |
|-------------------------------|---|
| در آمد آفتاب ذات عالم | بجوش آمد همه ذرات عالم |
| قلم بر لوح موجودات بنوشت | صفات شکل خوب و صورت زشت |
| چو نقاش اینقدر پرگار امکان | بگردانید گرد نقطهٔ جان |
| پدید آمد چو دوران کرد پرگار | وجود نقطهٔ دایره کردار |
| چو نقطه بر سر خط استوا کرد | نهادند نام نقطه جوهر فرد |
| زهیت آبشد جوهر از آن شد | بهر وادی که میشد خون روان شد |
| بدوران وجود آمد بگرداب | کفی از گردش گرداب کرد آب |
| ز کف دودی بر آمد آسمان شد | زمین شد کف چو جوهر زرمیان شد |
| بجنبش چون در آمد هفت گردون | بسی نقش از درون بنهاد بیرون |
| چو هر چیزی بجای خود نهادند | به مرغ بی پرویی بال دادند |
| زمین و آسمان از دانه پر کرد | بهر سالی از آن یک دانه می‌خورد |
| جهان را کرد مرغ از دانه خالی | چو دانه خورد مرغک مرد حالی |
| پس آنکه در وجود آمد بفرمان | بفرمان خدا جان و تن جان |
| پس از جان جمله عالم را باسان | بدادند تا همی کردند اسپان |
| پس از اسپان در آمد جمله حیوان | پس از حیوان مصور گشت انسان |
| بآدم بود ختم آفرینش | که بآدم بر چنین ختم آفرینش |
| چهار از هفت و سه از چار دادند | ز چار و سه اساس ما نهادند ^{۱۲} |
| همه فرزندان هفت و سه چاریم | ولسی پروردهٔ پروردگاریم |

*

دران دریا که او در یتیم است هزاران کشتی از موجش به بیم است

۱۲. چهار - امهات چهار ارکان یا امهات سفلیه یعنی چهار عنصر است؛ هفت - هفت گردون یا آبای علویه؛ سه - تقسیمات معمولی صوفیه: (روح، نفس، و جسم) است.

| | | |
|--|--|-----------------------|
| <p>همه کون و مکان پر گوهر آمد نبات و عنصر و حیوان و مردم نشانده در زمین بیحدود است همیشه سربارش عقل و جان است چو میبینی نداری هیچ انکار بآخر پادشاه تاج و تختست ز شاخ بیخ تخمش نفس الکل نهالش همچو برگ برگ حیوان بجای میوه انسان آورد بار برنگ و بوی ولذت از همه به مجازی دیگران را رسم خوبی چو جان میوه‌ها آمد محمد</p> | <p>ز بحر نور او دری بر آمد پدید آمد ز افلاک وز انجم وجود نور او تخم وجود است درختی را که ایزد باغبان است همه عالم درختی دان پراز بار باول نور او تخم درخت است ز بیخ تخم نورش عقل اول فلک چون شاخ شاخ شاخ ارکان همیشه این درخت اندر صف بار میان میوه‌ها باشد یکی مه بدان یک میوه باشد ختم خوبی درخت آفرینش را بسرحد</p> | <p>۱۱۵</p> <p>۱۲۰</p> |
|--|--|-----------------------|

طرح کلی این ساخت چندان مورد تردید نیست: این طرح برای اندیشمندان صوفیه کاملاً معمولی است و با وجود سایه گنوستی سیزم، شاید در اینجا نیرومندتر از آثار مؤلفان دیگر جلوه نموده باشد.

باید به یک نکته که بسیار پر اهمیت می نماید، توجه بیشتری کنیم: این نکته همانا آفرینش جهان از نقطه‌ی واحد است که ذات مطلق نام دارد و نگارنده در اینجا [در متن روسی] اصطلاح جوهر را که در آثار فیلسوفان اسلام دارای همین اهمیت است به کار می برد.^{۱۳} اما می دانیم که جوهر شکل معرب گوهر فارسی است، یعنی مروارید و غالباً به همین معنی به کار می رود.

این، امکان می دهد که در ترجمه به جای ذات واژه مروارید به کار ببریم و آنگاه از نظریات فاسفی به ساختی بگذریم که دارای ویژگی جهانی است. این تغییر و جا به جا کردن، خودسرانه نیست زیرا غالباً در آثار صوفیه پایه پای جوهر عبارت دیگری نیز می بینیم که همانا الدة البیضا (مروارید سپید) است.

ترجمه قطعه‌ی از یک تفسیر ترکی را که بر مثنوی جلال الدین رومی

است، می آورم: ۱۴

درباره واژه های: و ادواته الفلك النودانی الرحمانی الخ...

معنی: و رموز الوهیت آگاه می گردانند براینکه چگونه الله تعالی آسمان نورانی، آسمان مهربانی و آسمان مرواریدگون را به چرخش وا می دارد. یعنی چگونه پروردگار آسمان را که بانور، مهربانی و مرواریدگونی پیوستگی دارد، می چرخاند و مقصود از مرواریدگونی آن است که پیش از همه مروارید سپید خلق شده است و مقصود از آن خرد نخست ($\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\tau\varsigma$ — برتلس) است. چنان که گفته است: پروردگار، نخست مروارید را آفرید و باز گفته است پروردگار، نخست خرد را آفرید. و مقصود از آسمان نورانی، مهربانی و مرواریدگون، خرد هریک از چرخ-های آسمانی است که در همانجا امور را حل و فصل می کند. و شماره خرد نیز ده باشد و اما پیدایش خردها از خرد نخست و پیدایش محیط آسمان بدینگونه بوده است:

در آغاز پروردگار تبارک و تعالی، خرد نخست را همانند مرواریدی سپید آفرید. این خرد نخست که نامهای گوناگونی بر آن است، فروغی است که بر همه جا می تابد و از همه چیز در می گذرد و هستی آن به ماهیت جوهر ذات پیوسته است: این فروغ از پروردگار است و در پرتو هستی او و تجلی صفات اوست که منشعب می گردد. این شرحی است واقعی و درباره همان چیزی است که آن را مروارید سپید می نامند و نخستین علت کلام خدا و نیز سایر نامهاست.

این خرد نخست را می توان از سه جهت بررسی کرد: نخست اینکه سمت آن به خالق می رسد و مهربانی و قدرت او را می بیند — این سمتی است واجب (وجوبی) و سمت کاملترین بلندیها. این سمت بلند، پیدایش بالاترین فروغها را ایجاب می کند و سرانجام از آن بلندی این فروغ پدید

می آید که خرد دوم نامیده می شود. این همان خردی است که عرش را اداره می کند. سپس هنگامی که این فروغ هستی می یابد، از آن چیزی همانند نفس پدیدار می گردد که نفس جامع $\eta \text{ tot} \text{ παντος} \cdot \psi \chi \eta$ (برتلِس) نامیده شود و این نفس عرش است. هنگامی که این نفس به مخلوق و امکانیت می رسد، از این سمت سفلی، پیکر محیط اطلس پدیدار می گردد. خرد دوم را نیز می توان از همین سه جهت مورد بررسی قرار داد، یعنی هنگامی که او به خالق می رسد، نفس محیط افلاک و منطقة البروج یعنی کرسی پدید می آید. خردهای چهارم تا دهم نیز بر همین گونه اند، هر یک از آنها از سمت بالا پدیدار می گردد، نفس افلاک از سمت میان و نفس بدنهای از سمت پایین...

برای واژه های: الحاکم علی الفلک الدخانی الکرّی، یعنی درباره چنان آسمان نور و مهربانی و مرواریدگون که برفلک فرمانروایی و بابخار و کرویت پیوستگی دارد. با بخار از آن رو ارتباط دارد که خدای بزرگ پیش از آفریدن آسمان و زمین هروارید را آفرید و سپس هنگامی که با چشم مهربانی بر آن نگریست، آب، آن را فرا گرفت. خدای تعالی از بخار [این آب] محیط آسمان را ساخت و برای همین است که آن را بخار گونه می نامند. این ادعا از لحاظ ظاهر با ترتیب نخست فرق دارد. اما از لحاظ مفهوم درونی مطابقت کامل میان آنها هست و فرق تنها در ادای کلام است...

به خوبی روشن است که مفسر در عبارت هروارید سپید که در عین حال آن را خرد نخست (العقل الاول) می نامد، همان چیزی را در نظر دارد که عطار جوهرش می خواند، زیرا جریان پیدایش کیهان از مروارید در هر دو مورد، شرحی کاملاً یکسان دارد.

این پرسش مطرح می شود که باید کدام اندیشه را اندیشه نخست دانست و آیا ساخت فلسفی تنها تلاشی است برای مدلل ساختن داستان مربوط به مروارید

که از دورانی بسیار دور وجود داشته و یا مروارید از ساخته‌های مردمی است بر شالوده نظریات فلسفی. بی‌شک راه‌حل نخست طبیعی‌تر و ساده‌تر است و گذشته از این، همین مروارید در سایر کیهان‌شناخت‌ها نیز قرینه همخوانی دارد. اگر بیضه جهانی را که از روایات فنیقی‌هاست^{۱۶} و افسانه‌های همانند ارفیها^{۱۷} را به یاد آوریم، آنگاه خواهیم توانست با اطمینان بسیار بگوییم که در این مروارید بقایای جهان مشابهی را می‌بینیم که به اسلام راه یافته است. در کیهان‌شناخت فنیقی‌ها بیضه به دو بخش می‌شود و نیمی از آن ستارگان را می‌سازد، و در کیهان‌شناخت پیش گفته بخشی از مروارید بخار می‌شود و آسمان را به وجود می‌آورد. البته، تنها در خطوط کلی می‌توان چنین مقایسه‌ی کرد و تاریخ این افسانه را گمان نمی‌رود که بتوان در زمینه اسلام مشخص ساخت. اما این نکته بسیار اهمیت دارد که باید بپذیریم در تصوف عطار عناصری هستند که پیدایش آنها بسیار باستانی است و ضمناً برای اسلام از بیخ و بن بیگانه است. می‌توان چنین پنداشت که این عناصر را او از روایت‌های مردم گرفته باشد و منظومه‌هایش نشان می‌دهند که وی از روایت‌های مردم بسیار بهره برده است.

اینک می‌پردازیم به بخش دوم قطعه خود:

نقش محمد(ص) در پیدایش جهان. در اینجا، ساخت برای تصوف بسیار معمولی است — عقیده نود محمد(ص) همچون بذر همه هستی، یعنی نود یا حقیقت محمدیه شالوده است و نقش آن با نقش خرد (لوگوس) گنوستیکها به خوبی همخوانی دارد.

اسلام‌شناسان بارها این مسأله را مطرح کرده‌اند و بویژه تورآندره^{۱۸} آن

۱۶. تورایف، ص ۴۹.

۱۷. مقاله T. F. Burns در *Encyclopaedia of Religion and Ethics* by Hastings, Edinburgh, 1911, V. IV. p. 147.

درخور نگرش است که در اثر داماستسی، بیضه نورانی که از هوا به وجود آمده است

ἀργυροειδής - سپیدسیمین نام دارد.

18. Tor Andrae, *Die Person muhammèds*, Stockholm, 1917

را موشکافانه مورد پژوهش قرار داده است و در اینجا دیگر ضروری نیست که با تفصیل بیشتر به شرح آن پردازیم. باید تنها به جریان شایان توجه دوعقیده اشاره کنیم که موازی با یکدیگر بسط یافته‌اند و در عین پیوستگی با یکدیگر درست نیز همخوانی ندارند. حقیقت محمدیه یا باید با جوهر فرد یکی باشد و یا نقش آن باید کمتر محسوس بوده و نقشی درجه دوم باشد.

همخوانی ساخت عطار با ساخت همانند آن، در آثار پلوتین (فلوطين) نیز در خور نگرش است.^{۱۹}

Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἢ τοιαύτη οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ, εὐθύς μεθὰ κέντρον αὐξηθεῖς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα εἰ δὲ τὰ γὰθὸν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἄν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθύς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφειμένην ἔχουσα ἢ πέφυκεν ἐφίεσθαι κίνεῖται. Πέφυκε δὲ τῇ σῶμα τοῦ οὗ ἐστὶν ἔξω ἐφίεσθαι τούτο δὲ περιπτύξασθαι, καὶ περιελθεῖν πάντα ἑαυτῷ, καὶ κύκλῳ ἄρα.

ترجمه: چنین نفسی که گونه‌یی چرخ است و در کانون و پس از کانون هرچه دورتر می‌رود بی‌درنگ بزرگتر می‌شود و مکانی کامل می‌سازد، در خور ستایش است. هرآنچه هستی دارد در همین حال است. اگر رفاه را کانون بینداریم، آنگاه خرد چرخ است بی‌جنبش و نفس چرخ است در جنبش که جنبش آن دارای هدف است. زیرا ویژگی خرد آن است که در یک زمان، هم غیرخود را در دست داشته باشد و هم در آن باشد، اما نفس با سماجت می‌کوشد که در غیر خود باشد. محیط جامع الاطراف که نفسی چنین کوشنده در خود دارد، هر بار که نیروی کوشندگی پدیدار می‌گردد به جنبش برانگیخته می‌شود. اما نیروی کوشندگی در هرجایی که جسمی بیرونی باشد، پدیدار می‌شود. نیروی کوشندگی هم خویش و هم چرخ را فرا می‌گیرد.

چرخ گردان، که جنبش آن دارای هدف است، در اثر عطار نیز موبه‌مو تکرار می‌شود.

اگرچه آغاز کیهان شناخت برای تفسیر چندان دشوار نیست و قرینه‌های آن را می‌توان به آسانی یافت، اما دورخ نمود دیگر، دشواریهای زیادی پدید می‌آورد. یکی از آنها حکایت آفرینش مرغ بی‌بال و پری است که زمین را از دانه پاک می‌کند و دیگری یادآوری شگفت‌انگیز این نکته است که اسبها پیش از سایر جانداران آفریده شده‌اند و ضمناً براین نکته که اسبها پیش از دیگران بوده‌اند سخت تأکید شده است. پاسخ به این دو مسأله بسیار دشوار است و نگارنده در این مورد اعتراف می‌کند که توانایی آن را ندارد. درهیچیک از متون صوفیه که بر آن آگاهی داشته‌ام مطلبی ندیده‌ام که بتوانم برای روشن ساختن این نکته در اینجا بیاورم. تنها می‌توان چنین پنداشت که عطار این دو روایت را از مردم گرفته است، که امکان ما را برای یافتن پیدایش آنها ناممکن می‌سازد.

درباره مرغ بی‌بال و پری می‌توان تنها قطعه زیر را از حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر ذکر کرد:

آنجا پیری بوده است امام ابوعلی کرخی و خاکش همانجاست. قصد زیارت وی کردیم. چون به نزدیک تربت پیر رسیدیم جوی آب بود و سنگی برب آب. وضو ساختیم و دو رکعت نماز تحیت بگزاردیم. کودکی دیدیم گاو همی راند و زمین همی شورید و پیری شوریده بر کنار ارزن زار تخم می‌پاشید. هر ساعت چون مدهوشی روی سوی آن تربت کردی و نعره بزدی. ما را از دیدار وی در سینه اضطرابی پدید آمد. پیر پیامد و بر ما سلام گفت و گفت باری از سینه این پیر برداریت. گفتیم ان شاء الله. گفت این ساعت در خاطر می‌گردد که اگر آفریدگار جل و علا که خالق بر حقیقت است بعد از خلقت دنیا در وی هیچ کس نیافریدی پس از شرق تا غرب، از آسمان تا زمین این دنیا را پراز ارزن کردی. پس یک مرغ بیافریدی و فرمودی که هر هزار سال یک دانه از این ارزن قوت توانست و یک مرد آفریدی و سوزی از این حدیث [در سینه وی نهادی] و با وی خطاب کردی که تا این مرغ این دنیا را از این ارزن پاک نکند توبه مقصود نخواهی رسید و در

این سوز و درد خواهی بود. هنوز زود کاری بودی!...^{۲۰}

در اینجا نقش این مرغ تا اندازه‌یی روشن است، پدیدار شدن آن برای نشان دادن تجسم ابدیت است و ظاهراً به توضیحی دیگر نیاز ندارد. اما، پدیدار شدن آن در دوجا، نشان می‌دهد که چنین سیمایی نمادی یک تصادف ساده نبوده، بلکه در میان صوفیه وجود داشته و برای آنها شناخته بوده است. نگارنده بعداً خواهد کوشید که وابسته به طرح کلی کیهان شناخت، روشنایی دیگری بر آن بیاندازد و اما اکنون می‌پردازیم به رخ نمود دوم.

اهمیت بزرگ اسب در فرهنگ ایران شهرتی گسترده دارد و نیازی به اشارات ویژه در این مورد نیست. کافی است تنها این نکته را یادآور شویم که نامهای خاص در ایران پیش از اسلام غالباً در ترکیب خود واژه اسب (اسب) داشته‌اند.^{۲۱} در اوستا نیز در باره اسب بسیار سخن رفته است: یزت تیشتری همچون تجلی باران رحمت در دریاچه وئودو کاش با آیا ئوآش که دیو خشکسالی است به سیمای اسپ خوش نژاد، به پیکار برمی‌خیزد.^{۲۲} سرانجام بنابر نوشته ذتشت نامه، زرتشت رسالت پیامبری خود را با درمان اسب گشتاسب می‌نمایاند.^{۲۳} همه اینها نشان می‌دهند که در ایران - باستان برای اسب، به رغم ارزش ناممادی آن، اهمیتی معنوی پذیرفته بوده‌اند. این اعتقاد باستانی می‌توانسته است در اندیشه عطار، در شکلی که برای مؤلف مسلمان غیر منتظره است، تجلی کند. اما در اینجا می‌تواند نظریات بسیار باستانی - تری جلوه کرده باشد که تنها پس از این که نظریه عطار را در باره آفرینش در جدول بیاوریم، نمایان می‌گردد:

۲۰. ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۴.

21. Justi, *Iranisches Namensbuch*. Karasâspa, yt, 9, 31. چند مثال می‌آورم.

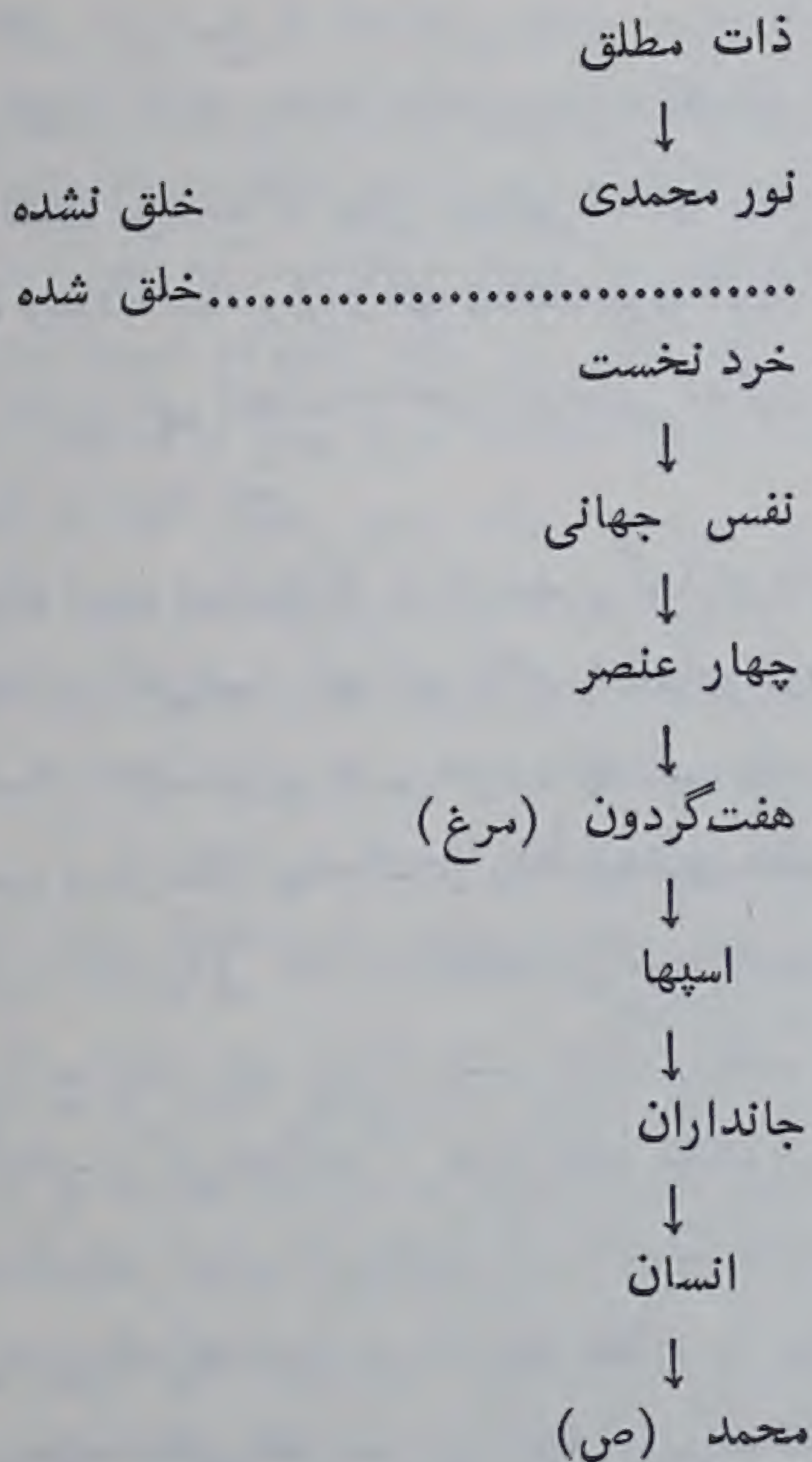
Aroajataspa, yt. 5. 109 Aurvataspa, yt. 5. 109. Aspavaoda, yt.

5. 112. Erozaspa, yt. 13. 121.

22. *Zend avesta* و *Tir - yasht*. (yt. VIII, VI, 20).

23. Rosenberg, p. 45. sq ۴۸ - ۵۷.

این جدول به شکل زیر است:



البته این جدول را نمی‌توان یک ساخت طرح شده فلسفی پنداشت، اما در هر صورت، پایین آمدن و فشرده شدن تدریجی ماده که لحظه اصلی در نظریه صوفیه است، بخوبی دیده می‌شود و با تجسم معمولی صوفیان مغایرتی ندارد. اگر این ساخت را مورد توجه قرار دهیم، بی‌درنگ روشن می‌گردد که نمود مرغ در جدول با مرحله هفت گردون برابر است و آفرینش اسپان میان گردونها و جانداران جای دارد.

در جدولهای معمولی صوفیه، ترتیب عناصر که مورد تأیید علوم فاضل مآبانه سده‌های میانه است، چنین است: آتش — باد — آب — زمین. در جدول ما، آغاز عناصر بالاتر از هفت گردون است: اگر ما این حوزه را برابر آتش بدانیم، آنگاه هفت گردون (و در نتیجه، مرغ) برابر با باد خواهد شد، اسپ برابر آب و دیگر

جانوران برابر زمین. این یگانه توضیحی است که می‌توانم بر این ساخت‌شگفت‌انگیز بدهم. شاید عطار هنگام ساختن منظومه، این نکته حتی در اندیشه‌اش هم نبوده و با پیروی از اعتقادات باستانی مردم و ناخودآگاه کیهان شناخت خود را به این شکل ساخته باشد.

در هر صورت، اگر مرغ همچون مظهر آسمان مفهوم است، باید گفت که ارتباط اسب با آب از دوران باستان در افسانه‌ها شناخته بوده است: تقریباً این ترکیب را در افسانه‌های همه ملل می‌بینیم. کافی است که تنها نام همراهان پوسیدون یعنی هیپوفویه و هیپونویه و یا لقب هیپیوس پوسیدون را به یاد بیاوریم.^{۲۴} بدین سان، با دنبال کردن تشریح افسانه به وسیله عطار دیدیم با آن که این حکایت تصوف، از فضای اندیشه‌های اسلام گذشته و با آن که این اندیشه‌ها تأثیر بسیار نمایی بر همه روایتهای ملی گذاشته، چگونه باستانی‌ترین ویژگی تصورات و باورهای انسان را در خود نگاه داشته است. آثار عطار پر از این ویژگی‌هاست، زیرا تقریباً همه آنها از مجموعه افسانه‌های فراوانی ساخته شده‌اند که در یک چهارچوب گرد آمده و ارتباط چندانی با یکدیگر ندارند. از بررسی دقیق این منظومه‌ها که در نسخه‌های خطی بسیاری در دسترس پژوهشگران هستند، مطالب فراوانی برای مشخص ساختن جریانات ناشناخته‌یی که در ژرفای جهان‌نگری صوفیه پنهانند، به دست خواهد آمد.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. _____
Book No. _____
Copy _____
Accession No. _____
Vol. _____

نسخه خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد

نسخه‌های خطی منظومه‌های فریدالدین عطار در گنجینه‌های نسخ خطی اروپا از نوادر نیست. مشهورترین آثار او چون منطق‌الطیر و اسرارنامه تقریباً در همه گنجینه‌های بزرگ دیده می‌شوند. حتی منظومه‌های نادرتر، در هر فهرست از پنج تا ده نسخه به ثبت رسیده‌اند. با این همه، کار پژوهش درباره آثار عطار تا امروز رضایتبخش نیست. از روزی که متن انتقادی منطق‌الطیر را گارسن تاسی چاپ کرد، هفتاد سال سپری گردیده است؛^۱ اما از آن زمان دیگر هیچیک از منظومه‌های عطار که برای ادبیات پارسی اهمیتی بزرگ دارند و با آن که شامل مطالب بسیار مهمی هستند که می‌توانند به ما برای نزدیکتر شدن به منابع الهام شخصیت‌های صوفیه یاری رسانند، در دسترس محافل وسیع خوانندگان قرار نگرفته است. نگارنده حکایات کوچک و تمثیل‌هایی را در نظر دارد که در هر منظومه عطار به فراوانی یافت می‌شود.

دایره روایات صوفیه تا کنون تقریباً مورد پژوهش دقیق قرار نگرفته است، اما اکنون زمان آن فرا رسیده که به آن پردازیم. ضمناً، البته این نکته بسیار اهمیت دارد که با نسخه‌های خطی مورد اطمینان کار شود، زیرا نسخه‌های خطی پسین پر از اشتباه‌اند و امکان نمی‌دهند که تجسم درستی در باره آثار شاعر پرداخته شود.

آنچه که گفته آمد، نگارنده را برانگیخته است که در اینجا شرح یک نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد را که باید در پژوهش منظومه‌های عطار برای آن ارزش بزرگی قائل شد، بیاورد. این یک نسخه خطی، و شامل سه منظومه بزرگ عطار است و در دفتر ثبت نسخ خطی که بتازگی در اختیار کتابخانه نامبرده

1. *mantic uttair ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse par Farid-uddin Attar, Publié en persan par M. Garcin de Tassy, paris, 1857*

قرار گرفته‌اند، دارای شماره 57 — 2 — IV (πHC—256) است.

این نسخه خطی، کتابی است ستبر در جلدی چرمین که هیچ چشمگیر نیست، با قطع ۲۴ × ۱۵ سانتیمتر، ۵۲۷ ورق و هر صفحه دارای سه ستون و هر ستون تقریباً دارای ۲۳ سطر.

ورق نخست آرایشی نغز و زرین دارد که در میان آن نوشته شده است: کتاب ثلاثة حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمة الله علیه. در دایره بیرونی نقش و نگار که از زمینه درونی با چند خط تاریک جدا شده است، نام آثاری را که در نسخه خطی است می‌خوانیم: مظهرالعجایب — جوهرالذات — لسان الغیب. نخستین ورق هر یک از آثار با عنوان بسیار زیبایی آرایش یافته است. خط کتاب به هیچ روی نیکو نیست. اما، نستعلیق ویژه و خوانایی دارد. عنوان فصلها با مرکب سرخ نوشته شده است.

عنوان فصلها که در ورق نخست آمده است با مطالب واقعی کتاب در همه جا، همخوانی ندارد، زیرا این مجلد در واقع شامل آثار زیر است:

۱- ورقهای ۱ ب تا ۲۲۵.

نخستین دفتر جواهرالذات با بیت مشهور مطلع:

به نام آن که نور جسم و جان است خدای آشکارا و نهان است.^۲
متن، به استثنای ورق ۵ که در آنجا شکاف چسپیده‌یی وجود دارد، کامل است و تقریباً ۱۶ سطر آن از میان رفته است. در پایان دفتر (ورق ۲۲۴ ب) نوشته جالبی از نسخا هست که متن کامل آن را در اینجا می‌آورم:

تمام شد دفتر اول از جوهرالذات من کلام شیخ المحققین و سلطان

۲. بنگرید: فهرست نسخه‌های خطی:

Rieu Catalogue, 576b, Supplement, 237; Sachau and Ethé, *Bodleiana*, 622, 3; 623, 7; 624, 3; 625, 8; 626, 1; 627, 2; Ethé, *Catalogue of the India Office*, 1031, 17; 1033, 12; 1035, 2; 1046; 1047; 1048; Pertsch, Berlin, S. 780; Ivanov, *Catalogue of the Asiatic Society*, 477 (def.); 482, 483 (def.); *Catalogue of Bankipore*, 46 I; 49; Sprenger, *Catalogue*, 351/126.

العارفین^۳... شیخ فریدالدین عطار قدس سره و روحه العزیز و علیه الرحمة والرضوان درهراة در غرة ماه مبارک رمضان سنه اربع وثمانین وثمان مایه بردست بنده ضعیف نحیف جفا کشیده ظلمت چشیده نظام الدین بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن ماید بن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی غانم بن احمد بن ابی الغنائم محمود ابن ابی الفضل بن افضل بن ابی راشد بن هاشم بن ابی الفضایل فاضل بن مفضل بن ابوالکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن ذرین بن ابی ذرغفاری رضی الله عنه بعد از واقعه سمرقند که این فقیر را بجهت کتاب مظهرالعجایب شیخ فریدالدین عطار قدس سره گرفته بودند که درین کتاب تفضیل علی بر صحابه کبار بسیار است و کسی که این کتاب دارد او رافضی و بد مذهب است و کتاب مذکور را در مدرسه سلطان الغریک میرزا در سمرقند برآتش نهادند علماء آنجا و بسوختند و این فقیر را نیز حکم بقتل کردند و متاع خانه با فرزندان بتاراج بردند اما بروحانیت حضرت نبی عایه السلام و اهل بیت او ازان بلیه بی حمایت خلق نجات یافت و بهرات آمد و این واقعه سمرقند بتاریخ دویم ماه رجب المرجب سنه ثلاث و ثمانین و ثمان مایه بود و ازین قضیه کبیر مهلک اکثری اکابر و فضلاء این دیار و آن ملک صاحب و قوفند اللهی توفیق رفیق^۴ گردان که از ما دلی نیازارد اگر چه ما آزرده ایم اما چون ازین فتح مخلص واقع شد واجب نمود یادگاری نوشتن که تا بعد ازین فقیر سوخته آتش ظلم زمان هراهل دلی که آثرا مطالعه نماید این مخلص را بفاتحه یا بدعائی خیری یاد کند او را حق سبحانه و تعالی در دنیا (!) اجر نیکوی روزی کناد بحق محمد و آله جهت آنکه این کتاب بسیار بزرگ و متبرک است چنانچه در منقول عنه این جوهرالذات اسم مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار نوشته بود که این کتاب مطالعه نموده مصحح است و دیگر آنکه در ان کتاب نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شده که بخط مبرک شیخ فریدالدین عطار قدس سره بوده اگر سهوی درین

۳. عناوین پرطمطراق حذف شده است.

۴. در نسخه خطی واژه دفیق تکرار شده، اما واژه تکراری خط خورده است.

کتاب شریف واقع شده باشد از کاتب داند و بنظر شفقت راست کنند
 آمرزیده باد و بلعنت خدا و ملایکه و الناس اجمعین گرفتار باشد هر
 آنکسی که این کتاب شریف را عزیز ندارد و به پل دنیا بفروشد مگر
 بهدیه بعزیزی زاهد و فاضل بدهد که بزرگان دین بسیاری در کتب
 خویش تعریف بزرگی و کمال و فقر و دانش و پاکی شیخ قدس سره
 کرده اند علی الخصوص چهار کس اولهم قاسم [بیت] ازین شربت که
 قاسم کرد ترکیب — مگر در کلبه عطار یابی — و دویم شیخ المحققین
 محمود جبستری (!) [بیت] مرا از شاعری خود عار ناید — که در
 صد قرن چون عطار ناید — سیم خواجه ابوالوفا خارزمی (!) علیه
 الرحمه [رباعی] از صورت و نقش بگذر اسرار بجو — میراث رسول و
 نقد اخیار بجو — در معرکه قصه چه معجون گیری — رو داروی درد را
 ز عطار بجو — و چهارم مولانا عبدالرحمن جامی (بیت) بوی مشک گفته
 عطار عالم را گرفت — خواجه مزکوم است ازان منکر بود عطار را —
 زینهار ای برادر عزیز که منکر شیخ نباشی که آتش در خانه دنیا و
 آخرت خود میزنی نعوذ بالله که کاتب العبد هرچه یافت ازین کتاب
 شریف یافت و بنظر اهل الله هر جا که رسید مقبول بود امید دارم که هر
 کس مطالعه نماید مقبول قلوب جمیع اولیا گردد انشاءالله تعالی || ۸۸۵ || ام
 از این نوشته در می یابیم که اولاً این متن تحریری از جوهرالذات به
 وسیله شاعر نامی قاسم الانواد است و ثانیاً این نسخه خطی از نسخه‌ی رو برداری
 شده که آن رونوشتی از نسخه خود مؤلف بوده است. این نکته، اجازه می دهد که
 به متنی که در دست داریم، همچون متنی قابل اطمینان بنگریم. هنگام دومین
 بررسی و آزمایش متن، نگارنده اطمینان یافت که متن نسخه خطی بسیار به دقت و
 با رعایت امانت رونویس شده است. بدیهی است که گاهی نساخ دچار اشتباهی شده
 است، اما عموماً در اینجا بایک متن دقیق و روشن سرو کار داریم، که از نسخه های
 خطی پسین که من بر آن آگاهی دارم بارها بهتر است.

مصبیتی که روز دوم رجب ۸۸۳ هجری (۲۹ سپتامبر ۱۴۷۸ میلادی)
 یعنی در سال پایان یافتن رونویسی، به نساخ روی آورده است، خبرشایان توجهی است.
 همان کتاب مظهر العجایب که دوسده و نیم پیش از آن دلیلی برای اتهام

علیه خود عطار شده و در نتیجه پیر مرد هفتاد ساله ناگزیر به فرار از نیشاپور گردید و اموالش را از دست داد، اکنون بهانه‌ی شده بود که فقیهان سمرقند نسخ این کتاب را به محکمه بکشانند. او را به رفض و الحاد متهم کردند، کتابش را ضمن مراسمی در مقابل مدرسه الغ بیگ سوزانیدند و همه دارایی صاحبش و هر چه او در اختیار داشت و از جمله فرزندانش را از او گرفتند و تنها توانست با فرار به هرات، جانش را برهاند.

۲- از ورق ۲۲۵ ب تا ورق ۴۴۱ ب

دفتر دوم همان منظومه آغاز می‌گردد و بیت مطلعش این است:
 تعالی الله ازین دیدار پرنور که در ذرات عالم گشته مشهور
 متن کامل است و تنها صفحه نخست ورق ۴۴۲ خالی است و در نتیجه سطرهای پایان نسخه دوم نظام الدین نیست که در آن گفته شده است:

(ورق ۴۴۱ الف) قد کتب هذا الكتاب الشریف المسمى بجوهرالذات
 المحتوی بنص و آیات المشتمل علی نکت لطیفه و نصیح بلیغه من کلام
 سلطان الواصلین اکمل المتقدمین افضل المتأخرین صاحب الكشف و
 الاسرار شیخ الابرار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری قدس سره فی مصر
 المحروسه و قاهره المعزیه بزاویه سلطان العارفین قدوه اهل یقین جامع
 الکلمات الانسیه صاحب النفس القدسیه ابی یزید البسطامی علیه الرحمه
 من تحت القاعه بمصر مذکوره فی یوم الثبت (!) خامس عشر جمادی
 الآخر سنه ۶ اربع و تسعین و ثمانمائه علی ید الضعیف المحتاج الی
 رحمه الله تعالی نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن مایه
 بن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی قائم (!) بن احمد
 بن ابی الغنائم محمود بن ابی الفضل بن ابی راشد بن هاشم بن ابی
 الفضایل بن مفضل بن ابی الکریم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن
 ذرین بن ابی ذر الغفاری رضی الله عنه که حضرت سید کاینات
 علیه السلام در وصف او فرموده که فی حق ابی ذر ما اضلة الحضراء

۵. بنگرید: تذکره الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص. ۵.

۶. در نسخه خطی واژه سنه تکرار شده و واژه تکراری خط خورده است.

ولا اقله الغبراء علی ذی لهجة اصدق من ابی ذر و امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام نیز فرموده‌اند که ابن ذر (!) منی و انا منه عفی الله له و لوالدیه و لجميع امة محمد صلی الله علیه و سلم تسلیماً کثیراً و بعد ازین کتابت این کتاب شریف کتاب شریف مظهر العجایب شیخ مذکور بزرگوار نوشته خواهد شد در یک جلد انشاء الله و حال آنکه علماء و اکابر و فضلاء سمرقند بتاریخ سنه ثلاث و ثمانین و ثمانمائه در مدرسه سلطان الغریک بن شاه رخ بن تیمور کورکان جمع شدند و این کتاب شریف را بر آتش نهادند و بسوختند بجهت آنکه تفضیل علی بن ابی طالب علیه السلام درو بسیارست و کاتب این کتاب را بجهت نوشتن این کتاب شریف حکم بقتل کردند و خانه و متاع آن بتاراج بردند در زمان حیات قطب الاقطاب خواجه عبیدالله سمرقندی سلمه الله و ابقاء و علماء و شیخ الاسلام هراة سلمه الله منع این صورت فرمودند که واقع شده بود در سمرقند واجب نمود این هر کتاب شریف را در یک جلد نوشتن تا بعد ازین فقیر حقیر جفا کشیده سرگردان دنیای بی وفا مطالعه نمایند تا ایشانرا نیز معلوم شود و این کتاب شریف از کتابی نوشته شد که بخط مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار قدس سره بران نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شد که بخط مصنف است علیه الرحمة و الرضوان اگر سهوی واقع شده باشد از کاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند و این کتاب را نفروشند و عزیز دارند و باهل الله بدهند تا مطالعه فرمایند که حضرت شیخ عطار قدس سره بسیار بزرگ‌اند و اکابر و فضلا و مشایخ زمان مدح ایشان گفته‌اند اول مولانا شمس الدین محمد (بیت) من آن ملای رومی‌ام که از نطقم شکر ریزد — و لیکن در سخن گفتن غلام شیخ عطارم — و در مثنوی نیز می‌باشد [بیت] آنچه گفتم از حقیقت ای عزیز — آن همه بشنودم از عطار نیز — و حضرت شیخ محمود جبستری (!) نیز فرموده‌اند.

در اینجا نوشته ناگهان بریده می‌شود و در عین حال این نوشته هم خبر بالا را تکمیل می‌کند. از این نوشته آگاهی می‌یابیم که بنا بر تصمیم علمای سمرقند، نسخ را به مرگ محکوم کردند و تنها دخالت دانشمندان هرات بود که

از اجرای این حکم ممانعت کرد. گذشته از این پی‌می‌بریم که نظام‌الدین پس از فرار از شهر زادگاهش، بیخانمان و سرگردان گردید. ده سال تمام او در بلاد اسلام آواره بود تا این که سرانجام در حجره بایزید مشهور بسطامی در قاهره در نزدیکی دژ، برای خود نقطه آرامی یافت. اما به عقاید خود مؤمن بود و بر آن شد متن جوهرالذات را همراه با رونوشت مظاهرالعجایب مرگبار را در یکجا بیاورد.

۳- ورقهای ۴۴۲ ب - ۴۵۱ ب

در اینجا باید عنوان مظاهرالعجایب باشد ولی به جای آن ما این عنوان را می‌بینیم:

منقبت‌امیرالمومنین وفرزندان معصوم او علیه السلام که شیخ فریدالدین عطار در کتابهای خویش که مذکور خواهد شد فرموده چون منطق الطیر و هیلاج و مصیبت‌نامه واله‌نامه و خسرونامه و اشترنامه و مختارنامه و کتابهای دیگر حاضر نبود که نوشته شود اول منقبتی که در منطق الطیر می‌فرماید این نوشته با این سخنان به پایان می‌رسد:

تمت الانتخاب بعون الملك الوهاب بتاريخ شهر شعبان المعظم در بلاد مصر فی سنه اربع و تسعين و ثمانمائه بر دست فقیر حقیر نظام‌الدین بن حسین ...^۶ غفاری رضی الله عنه

گذشته از این، اشاره‌ی نیز به خطی دیگر است: المشتبه به حیدر بادبونی، که ظاهراً لقب تازه‌یی است که به نظام‌الدین در دیار غربت داده شده است. در نتیجه، می‌بینیم که نظام‌الدین نتوانست تصمیم خود را عملی کند. نسخه خطی مظاهرالعجایب را ظاهراً نمی‌شد به قاهره برد. با این همه، او از اندیشه خود دست نکشید و گونه‌یی جایگزین برای این منظومه یافت و در آن منظومه‌هایی از عطار را که در دست داشت، به کار گرفت.

۴- ورقهای ۴۵۲ ب - ۵۲۶ ب

شامل منظومه لسان الغیب و بیت مطلعش این است:

اسم توحید ابتدای نام اوست مرغ روح جملگی در دام اوست^۸

۷. در اینجا دوباره، شجره‌نامه درازی که پیشتر دوبار آمده است، تکرار می‌شود.

8. Sachau and Ethé, *Bodleiana*; 622, 4, 623, 6; 624, 13; 625, 20; 626, 2; Ethé, *Catalogue of The India Office*, 1031, 16; 1033, 11.

متن، کامل است و تنها ورقهای ۵۲۱ ب و ۵۲۲ الف آسیب نسبتاً زیادی دیده است و برخی از سطرهای آنها را نمی‌شود خواند. نگارش خط سریعتر گردیده و مانند پیش دقیق نیست. در ورق ۵۲۱ ب نوشته شده است:

تمام شد کتاب لسان الغیب از گفتار سلطان المحققین وبرهان المدققین
زبدة الفقرا و قدوة الصلحا اکمل المتقدمین و افضل المتأخرین صاحب
الکشف و الاسرار شیخ فریدالدین عطار قدس سره در غره ماه مبارک
ربیع الاول سنه سته و تسعین و ثمانمائه بر دست بنده ضعیف خادم
الفقرا و الصلحا نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه... غفاری از
اصحاب کبار حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم الاهی از خواننده
و نویسنده و شنونده حمت کن برحمتک یا ارحم الراحمین

دوباره می‌خوانیم: المشتهر به حیدر بادبونی.

نسخه خطی به پایان می‌رسد:

۵- ورقهای ۵۲۷ الف - ۵۲۷ ب

قصیده عطار با بیت مطلع:

بنگر که این جهان به جعل داده انگبین

براهل فضل کرده بسی احمقان گزین

در پایان یک شرح دیگر نیز هست:

مدت دوازده سال در کتابت این کتاب شریف سعی نموده شد تا با تمام
رسید بتاریخ سنه سته و تسعین و ثمانمائه حرره العبد الفقیر الحقیر الی
رحمة الله الباری نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن
ماید (!) الغفاری المشتهر بحیدر باربونی چون کاتب العبد الفقیر این
ثلاثه شریف از زیارت حرمین شریفین و روضه منور حضرت نبی علیه
السلام و ایمة اثنا عشر رضوان الله علیه و علیهم اجمعین بازگشته
متوجه خراسان بود چون بولایت بغداد بشهر حله رسیده نقاره خانه دو
طبقه عالی جهت امام الحی الحاضر القايم ابوالحسن صاحب الزمان
محمد بن حسن العسکری علیه السلام ساخت و نقاره که سالها بر زمین
می‌زدند از زمان غایب شدن آن حضرت تا این زمان بر بالای آن
عمارت بود در مقابل مقام شریف آن حضرت در لب آب فراه از خالص

مال خود و از آنجا چون بخطه طيبة مراغه بتبریز رسیده شد هیچ مقام نیافت که نزول فقرا و آینده و رونده و ابنای سبیل تواند بود سه سال پیوسته توقف کرده شد و زاویه دیاک از خالص مال خود جهت فقرا و ابنای سبیل و آینده و رونده و غیر ذلک ساخت و بعض رقبات طيبة^۹ از باغ و زمین خریده وقف آن بقعه خیر کرده شد و آن بقعه مشهور و منسوبست بغفاریه بزمان دولت سلطان یعقوب بن حسن بیک علیه الرحمة مقصود ازین کتابت آنکه اگر عزیزی بمطالعه این کتاب شریف برسد این مخلص را بدعاء خیر یاد کند جهت آنکه این فقیر خود را مال خود را فدای راه خدا کرده و اقلیم اربعه را تمام گشته جهت زیارت ظاهر و باطن انبیا و اولیا و ائمه دین و پیشوایان یقین...^{۱۰} آنکه این ثلاثه عزیز داند و...^{۱۱} کتاب...^{۱۲} نمی شود و السلام.

بدین سان، نظام الدین با این همه امکان یافته است که از یک درویش تنگدست دوباره مردی توانگر شود. ما نمی دانیم که او چگونه به این توانگری رسیده است، اما روشن است که او مبالغ سرشاری در اختیار داشته زیرا برای ساختمانهایی که در حله و تبریز بنا کرده، پول بسیاری در کار بوده است.

همچنین خبر مربوط به نقاره و رسوم وابسته به آن بسیار جالب است.^{۱۳} مشخص کردیم که مجموعه ما شامل نسخه خطی بسیار پر ارزش یکی از مهمترین منظومه های عطار است. اما تصویر زندگی نساخ آن نیز که از میان نوشته های او در برابر ما مجسم می گردد، ارزشی کمتر از آن ندارد. هر چند که نوشته های او را نمی توان جامع نامید و ما باید پیوستگی درونی آن را بیشتر کشف کنیم، اما آنها دارای ارزش بزرگ فرهنگی و تاریخی هستند زیرا سرنوشت تغییر یابنده یکی از پیروان آتشین تعلیمات صوفیه را به خوبی نشان می دهند.

۹. خط خورده است. ۱۰. آسیب دیده است.

۱۱. خوانده نمی شود. ۱۲. خوانده نمی شود.

۱۳. متأسفانه چهارچوب این نوشته امکان نمی دهد که با تفصیل به آن اشاره کنم.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.

Vol.

Book No.

Copy

Accession No.

نوایی* و عطار

۱

(۱) وابستگی ادبیات ترکی** به ادبیات پارسی — واقعیتی است که همگان بر آن آگاهند و بارها فیلولوگهای (ادبیات شناسان و زبان شناسان) خاور و باختر آن را خاطر نشان کرده اند.

برخی از ترک شناسان باختر با در نظر گرفتن این نکته به چنین نتیجه یی رسیده اند که ادبیات ملل ترک زبان که به فرهنگ اسلامی وارد شده است، ادبیاتی بکر نیست. آن را همچون تقلیدی ناب از تألیفات کلاسیک مؤلفین آثار فارسی معرفی کرده اند، و چون هرگونه حق بکر بودن را از آن گرفته اند تا اندازه یی جریان عادی بررسی آن دچار وقفه شده است. گمان نمی رود که چنین نقطه نظری بتواند مورد قبول باشد. این نظریه، ثمره سوء تفاهمی است کاملاً روشن؛ زیرا خاورشناسان هنگام نزدیک شدن به ادبیات مشرق زمین، معیاری را که هنگام ارزیابی آثار ادبی

* نظام الدین علی شیر نوایی چغتایی (۱۴۴۱-۱۵۰۱ میلادی) نویسنده، دانشمند، نقاش، موسیقی دان، شخصیت بزرگ دولتی و قافله سالار ادبیات ازبکی است که به زبان فارسی نیز اشعاری دارد. از سال ۱۴۷۲ میلادی وزیر اعظم سلطان حسین بایقرا تیمودی ازبک بود و از نفوذ خود برای رفاه مردم استفاده می کرد. نوایی ۳۷۰ باب مسجد و مدرسه و اماکن خیریه ساخت و با تشویق او صنایع ظریفه و موسیقی پیشرفت کرد. به زبان ترکی شرقی (چغتایی - ازبکی امروز) پنج مثنوی به تقلید از خمسه و مثنوی دیگری به نام لسان الطیر نوشت. از آثار دیگر او به زبان ازبکی مجالس النفایس، خمسة المتحیرین و رساله محاکمة اللغیتین و رساله میزان الاوزان است. در آثار او مطالب فلسفی نیز مطرح شده است. آثار نوایی از لحاظ ژرفای اندیشه و غنای میماها، در میان بهترین آثار ادبیات جهان هستند. تئاتر، اوپرا و یکی از دانشگاهها و شهرهای ازبکستان برای تجلیل از خاطره این دانشمند ادب پرور به نام نوایی است. -م.

** مقصود از ادبیات ترکی، ادبیات چغتایی - ازبکی، اویغوری و ترکی عثمانی و غیره است. -م.

باختر به کار می‌برند، مورد استفاده قرار می‌دادند.

نگارندگان تاریخ ادبیات، زمان درازی در پرداختن به سخن بدیع، مضمون را از شکل جدا می‌کردند. مباحثه درباره این مسأله که در آثار ادبی، مضمون والاتر است یا شکل مدتها پیش آغاز گردیده و به رغم کامیابیهای بزرگی که روش‌شناسی در سالهای اخیر به دست آمده است، نمی‌توان این مسأله را برای همیشه حل شده دانست. اگر از دیدگاه توده‌های وسیع خوانندگان بنگریم، آنگاه بدون هیچ تزلزلی می‌توانیم بپذیریم که برای بیشتر خوانندگان باختری، مضمون دارای اهمیت قاطعی است. شکل، تقریباً مورد ارزیابی آگاهانه قرار نگرفته و تنها تا آنجا که درک محتوا را آسانتر می‌کند، ارزیابی می‌شود. لحظه مرکزی—مضمون است و باید در خورنگرش باشد، و این همان است که خواننده معمولی از کتاب می‌خواهد. از اینجا روشن می‌گردد که نثر در محافل وسیع، از محبوبیت بیشتری برخوردار است تا نظم. غالباً می‌توان مردمان بسیار فرهیخته‌یی را دید که سخت در شگفتند از این که چگونه می‌توان شعر خواند و زیر تأثیر کسالت‌آور آن در صفحه دوم به خواب نرفت. بدین‌سان دلیل گسترش وسیع به اصطلاح رمان «بولواری» که محتوایی فریب‌دهنده در شکلی نه تنها بدیعی و ادبی، بلکه در شکلی که سخت غیر بدیعی و غیر ادبی است، روشن می‌گردد.

این نظریه نسبت به ادبیات که در ژرفنای روان خواننده غربی جای گرفته، غالباً دید او را هدایت می‌کند، بی‌آن که به آگاهی کامل برسد. از اینجا خطای خاورشناسانی که در بررسی ادبیات ترکی روشی کاملاً ناآگاهانه دارند و با نگاهداری همین دید، مرتکب خطای بزرگی در روش‌شناسی می‌گردند، آشکار می‌شود. تا کنون جزئیات آثار مؤلفان گوناگون ترکی زبان تقریباً مورد بررسی دقیق قرار نگرفته و اغلب کارها مقالاتی کلی است که در آنها برای شخصیت‌های جداگانه، جای نسبتاً کوچکی اختصاص داده شده است. تاریخ‌نویس، هنگام چنین ارزیابی کلی، در بهترین صورت تنها می‌تواند محتوای آثار بزرگتر را بطور اجمال بازگو کند و به بررسی جزئیات آن کاری نداشته باشد. بازگو کردن محتوا بدان انجامیده است که مشخص گردیده چنین موضوعی بیشتر نیز به وسیله این و یا آن مؤلف ایرانی در میان نهاده شده است. نتیجه‌گیری، خود به خود معلوم است—این اثر بکر نیست و از این رو ارزش چندانی ندارد.

(۲) اما با تطبیق معیارهای بدیعی خاور زمین با همین آثار، نتایج دیگری به دست می‌آوریم. در اینجا باید معین کنیم که ادبیات پارسی که برای ادبیات ترکی نمونه و سرمشق است، تا چه اندازه بکر است. هر کسی که تا اندازه‌ی، حتی اندک، با گنجینه بی‌کران و سرشار نظم پارسی‌آشناست ناگزیر می‌داند که شماره موضوعهایی که شاعران ایران مطرح کرده‌اند نسبت به ژرفا و غنای نظم فارسی، چندان بزرگ نیست. کافی است به خمسة نظامی اشاره کنیم که از همراه شدن پنج موضوع دارای ویژگی‌گوناگون، پدید آمده و سپس از آن یک سلسله تقلیدهای پی‌در پی شده است. هیچکس نمی‌تواند انکار کند که سرچشمه پنج گنج امیر خسرو [دهلوی] همان خمسة نظامی بوده است. اما آیا از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که امیر خسرو تنها مقلد بوده و نباید مورد توجه جدی قرار گیرد؟ اگر تنها به بررسی محتوا بسنده کنیم، آنگاه بی‌شک ارزش امیر خسرو چندان نخواهد بود و اما اگر به شکل منظومه او بنگریم و مطرح ساختن موضوع را دنبال و آرایش بدیعی مطلب را بررسی کنیم، آنگاه روشن خواهد شد که در حقیقت امر، وجوه مشترک میان این دو شاعر بسیار کم است. در صورت اتخاذ چنین روشی در بکر بودن آثار امیر خسرو تردیدی نخواهد بود و دیگر نباید در شگفت شد از این که دوستداران شعر و شعرشناسان در خاور زمین در این باره که کدام یک از این دو تن بالاتر هستند، مباحثاتی طولانی کرده و بارها شده است که مقلد را برتر دانسته‌اند. نظامی و امیر خسرو تنها یک نمونه از موارد مشابه بی‌شماری هستند و سرتاسر ادبیات پارسی انباشته از چنین پدیده‌هایی است. در اینجا ما رویاروی این واقعیت قرار می‌گیریم که ارزیابی سخن بدیع در خاور زمین به هیچ روی با خواستهای ما همخوانی ندارد. برای مؤلف خاوری توجه به سخن جای نخست را دارد و بخاطر یک مقایسه کامیاب و یک کنایه درخشان، نمای تازه‌ی به موضوع می‌بخشد و محتوا را به این سو و یا آن سو می‌کشانند. خواستهای سخن بدیع بر ساخت محتوا نیز تأثیری بزرگ دارد، محتوا تنها شالوده و زمینه‌ی است که شاعر بر پایه آن رنگهای چشمگیری را که می‌خواهد می‌گستراند. اگر بخواهیم آنطور که شاید و باید آثار مؤلف شرقی را ارزیابی کنیم باید این رنگآمیزی را در نظر بگیریم و باید به این نکته اساسی زندگی ادبی کشورهای اسلامی ارج بنهیم. وگرنه ارزیابی ما همواره دارای ویژگی خود-سرانه خواهد بود و نمی‌توان ارزش عینی برای آن برشمرد.

۳) هنگام مقایسه ادبیات ترکی با ادبیات پارسی باید گفته بالا را در پیش رو داشت. اما چنین روشی ناگزیر ضرورت تغییر اصول کار را در پی خواهد داشت. می‌بایست از تفصیل دست کشید، به بررسی جزئیات پرداخت و تمام توجه را به آثار جداگانه معطوف ساخت و کوچکترین ویژگی آن را در نظر گرفت. تنها در چنین صورتی است که می‌توانیم به روشن ساختن نقش ادبیات ترکی در فرهنگ اسلام و تعیین اهمیت نمایندگان آن پردازیم.

در این نوشته، نگارنده می‌کوشد از چنین شیوه‌ی درمورد یکی از بزرگترین شخصیت‌های ادبیات ترکی شرقی یعنی میرعلیشیرنوازی پیروی کند، و مسأله ارتباط منظومه لسان‌الطیر او را با منطق‌الطیر فریدالدین عطار که نمونه و سرمشق او بوده است، روشن سازد. خاورشناسان درباره نوایی بارها مطالبی نوشته‌اند، اما گفتنی است که از کارهای آنها تاکنون نتایج محسوسی به دست نیامده است. ما نظریات ستایش‌انگیز م. بلن^۱ و م. نیکیتسکی^۲ را در دست داریم که در نوایی، شاعری کلاسیک را دیده و از آثار او در شگفت شده‌اند و پا به پای آن نظریه تند^۱. بلوشه^۲ را نیز داریم که معتقد است آثار نوایی فاقد هرگونه مطلب بکری است و گذشته از این او حتی شاعر هم نبوده و تنها مترجم است. این اختلاف نظر از آنجا سرچشمه گرفته است که پژوهشگران بروابستگی نوایی به شاعران پارسی زبان آگاه بوده‌اند اما نتوانسته‌اند تشخیص دهند که این وابستگی به چه شکلی جلوه نموده است. اصطلاح ترجمه را در مورد آثار مؤلفان خاور زمین، باید با احتیاط فراوانی به کاربرد. زیرا درک ما از این اصطلاح به هیچوجه با شکلهای ادبی موجود در خاور زمین

1. Notice biographique et littéraire sur Mir Ali – Chir Névaïi, Suivie d'extraits tirés des œuvres du même auteur, Par M. Bélin, - «Journal asiatique» 1861, t. XVII, p. 175-256, 281-357

۲. م. نیکیتسکی، امیر نظام‌الدین علیشیر در مقام دولتی و ادبی دآوری، سنت پتربورگ، ۱۸۵۶ میلادی.

3. Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes Persans de la Bibliothèque Nationale Par Ed. Blochet, Paris, 1926, p. 95: «Ses compositions ne brillent pas par l'imagination, et elles ne lui ont pas été inspirées par le feu sacré de l'art divin; il se borna toujours à imiter passivement les grands poètes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane...»

همخوانی ندارد. ما تنها آن اثر ادبی را می‌توانیم ترجمه شماریم که در آن جلوه شخصیت مترجم تا حداقل بوده باشد. مترجم این وظیفه را در برابر خود می‌نهد که اثر مؤلفی را که به زبان دیگری است، به زبان خود گرداند و نه تنها در مطالب، بلکه در مناسبات ظاهری نیز، تا آنجا که زبانی که به کار می‌برد اجازه می‌دهد، تغییری ندهد. هرگونه دوری جستن از این اصل، به‌سوی ویراستاری کشیده می‌شود؛ و ضمناً دور شدن تدریجی ویراستاری از متن اصلی، می‌تواند سرانجام اثری بیافریند که جز استخوان‌بندی اساسی، هیچ وجه مشترکی با متن اصلی نداشته باشد. پژوهشگران آثار نوایی بیشترشان به بررسی محتوای آن بسنده کرده و البته نمی‌توانسته‌اند به نتیجه‌گیری درستی برسند، زیرا در چنین صورتی مهمترین جهت زیبا شناختی شرقی، یکسره از چشم دور می‌شود.

وظیفه‌یی که نگارنده در برابر خویش گذاشته، همانا گذار از نظریات مواج پیشین به فرمولبندی دقیق و عینی ارتباط نوایی با سرمشقهای پارسی او است. ضمناً البته نگارنده می‌بایست بحد امکان چهارچوب موضوع را تنگ‌تر کند و از همه آثار گوناگون نوایی تنها یک اثر را برگزیند. نگارنده با داشتن نظریاتی گوناگون، لسان‌الطیر را برگزیده است: نخست اینکه شعر تصوف فارسی، موضوع ویژه کارهای مرا تشکیل می‌دهد و نگارنده در این رشته بمراتب بیش از دیگران صلاحیت دارد. دوم اینکه نگارنده بویژه با آثار عطار بسیار آشناست. زیرا مدتهاست که برای توصیف گسترده‌تر این مؤلف، مطالبی گردآوری کرده است. سوم اینکه پژوهش این اثر باید بر ارتباط نوایی با تصوف یعنی مسأله‌یی که تا کنون هیچکس به آن توجه نکرده است، روشنایی بیاندازد.

پیش از اینکه به‌خود پژوهش بپردازیم، باید یادآور شویم که کار نگارنده در این جهت تا اندازه‌یی تلاشی است جسورانه. پژوهش‌ترکی هیچگاه موضوع اصلی کار نگارنده نبوده و نگارنده با رخنه در این رشته که تا اندازه‌یی از او دور است، بیم آن دارد که مرتکب خطاهای بسیار شود. بگذار دانشمندان ارجمند تر که شناس ما، برای این جسارت مرا ببخشند زیرا انگیزه آن، تمایل به پیشبردن کار

علمی مشترک ما و درک این نکته است که از این کار شاید سودی برآید. در این مورد، برای نگارنده چیزی باقی نمی ماند جر اینکه به فرمول مشهور شرقی متوسل شود یعنی تمنا کند که کمبودها را خود مرتفع سازند، با بزرگواری به آنها بنگرند و نیت را ارزیابی کنند نه این که ثمره آن را، که گمان نمی رود به نقطه آرمانی تواند رسید.

۲

(۴) هنگامی که نوایی به ساختن منظومه خود در باره لسان الطیر آغاز کرده بود، در چه راهی می کوشید و ارتباط او با سلفش چگونه بود؟ پاسخ این پرسش، دشوار نیست. زیرا خود شاعر در این مورد اشارات جامعی دارد. در پایان لسان الطیر حکایتی درباره علل نگارش این منظومه می یابیم که حکایتی بسیار پر ارزش است، زیرا گذشته از اطلاعات ناب فیلولوژیک، نوایی در اینجا یکی از صفحات زندگی خود را در برابر ما می گشاید و تصویر روشنی از اوان کودکی خود می دهد که پراز تازگی و ملاحتی است که تصور آن دشوار است. این است آنچه او درباره دل بستگی خود به منظومه عطار نقل می کند:^۴

یادیم مونداغ کیلور بو ماجرا
کیم طفولیت چاغی مکتب اراه
کیم چیکار اطفال مرحوم زبون
هر طرفدین بیر سبق ضبطی غه اون
ایمکانورلار چون سبق آزاریدین
یا کلام الله نینک تکرار یدین

۴. نگارنده هنگام ترتیب دادن متن، از سه نسخه خطی موزه آسیایی استفاده کرده است: No a 290 < E1 > (a)، شماره (b) < B283 > No 291h و شعبه درسی (C) < D190 > No 484، ضمناً شالوده متن را تحریر (a) که کاملتر و دقیق تر است تشکیل داده است. شرح کامل این نسخه ها را نمی آوریم. شرح نسخه (c) را بنگرید: Smirnow, Manuscripts, p. 168.
۵. a - ورق ۲۸۹ الف؛ b - ورق ۸۶ ب؛ c - ورق ۳۴ الف.

ایستابسان تشخیص خاطر اوستاد
 نظم اوقوتور کیم روان اولسون سواد
 نثر دین بعضی اوقور هم داستان
 بوگلستان یانکلیغ و اول بوستان
 منکا اول حالتدا طبع بوالهوس
 منطق الطیر ایلاب ایردی ملتسم
 تاپتی ساکن ساکن اول تکرار دین
 ساده کونکوم بهره بوگفتار دین
 طبع اول سوزلارکا بولغاج آشنا
 قیلما دی میل اوزکا سوزلارکار یانا
 عادت ایتدیم اول حکایت لاریدا
 قوش مقالیدین کنایت لاریدا
 چون بیرار سوزدین تاپیب طبعیم گشاد
 تاپسام ایردیم کیم نیدور آندین مراد
 زوقی کوب خوشحال ایتار ایردی مینسی
 شرحی آنینک لال ایتار ایردی مینسی
 چون بو احوالیمغه بولدی امتداد
 بولدی اول دفترغه غالب اعتقاد^۶
 ایلا کیم ایلدین اوزولدی الفتیم
 اول کتاب ایردی انیس خلوتیم
 خلق رسمی سوزلاریدین قیل و قال
 اولسه^۷ طبعیمغه یتار ایردی ملال
 عاقبت عاشق ایلا دی شیدا مینسی
 ایلا مشعوف ایتی بو سودا مینسی
 کیم دیدیم عزلت^۸ ایشیکین آچقامین
 دهر بی معنی ایلیدین قاققامین

آنکلاغاچ اطفال ایلاب شور و شین
 استماع ایشی بو سوزنی والدین
 وهم غالب بولدی^۹ آنداق کیم عوام
 کیم ایرور سوز آتشین و طبع خام
 بولماغای کیم طبع بیرکای تلبه لیک
 حیککولوک بولغای صلاحیدین ایلیک
 تا پشوروب^{۱۰} دفترنی معدوم ایتی لار
 شغلیدین^{۱۱} کونکوم نی محروم ایتی لار
 منع کلی قیلدی لار اول حالدین
 منطق الطیر اوزرا قیل و قالدین
 چون آرادی ن اوتی بیر عهد بعید
 اولدی لار اول حالتیمدین نا امید
 لیک چون یادیمدا ایردی اول کلام
 یاشورن تکرار ایتار ایردیم مدام
 آندین اوزکا سوزکا میلیم آز ایدی
 قوش تیلی بیرلا کونکول همراز ایدی
 ترک نظمیدا چو تارتیب من علم
 ایلادیم اول مملکت نی یقلم
 تورت دیوان بیرلا نظم پنج کنج
 دست بیردی چیکماین اندوه و رنج^{۱۲}
 نظم و نثریم کاتب تحسین شناس
 یازسا یوز مینک بیت ایتار ایردی قیاس
 مونچه کیم نظم ایچرا قیلدیم اشتغال
 خاطریمدین چیقما س ایردی بو خیال
 کیم بو دفترغه بیریب توفیق حق
 ترجمه رسمی بیلا یازسام سبق

۹. در a کیم آمده است که با بحر هماهنگ نیست.

۱۰. b تا پیمان. ۱۱. b سعه دین. ۱۲. b در اینجا به پایان می رسد.

لیک سوز دشواراییدی مین ناتوان
 بارماس ایردی خامه‌غا ایلیکیم روان
 عاقبت کوردیم که عمر ایلار شتاب
 اولسام و قالسه و بیلمای بو کتاب
 اول جهان ساری بسوارمان ایلتکوروم
 بویلا اوتدین داغ حسران ایلتکوروم
 نیچه بو ایشکا کونکول مشعوفاییدی
 کوییا کیم وقتی غه موقوف اییدی
 آلمیش غه عمر قویغاندا قدم
 قوش تیلین شرح ایتکالی یوندوم قلم
 شیخ نینک روحیدین استمداد^{۱۳} ایتییب
 کورکاج استعداد اول امداد ایتییب
 ایردی یاریم کیچه اشغالیم چاغی
 طبع بو معنی غه مشغول اولماغی
 خامه رفتارین نیچه سوردوم^{۱۴} نیچه
 قیرق ایلیگ بیت هر یاریم کیچه
 صفحه‌غا یازمای قراریم یوق اییدی
 بو رقمدا اختیاریم یوق اییدی
 شیخ روحیدین یتیب کوب اهتمام
 قیلدیم آز فرصتدا ارقامین تمام
 سوز دقیق ایردی و معنی آندا کسم
 کرچه قیلدم اوز اوزومکا اشتلم
 شیخ روحیدین ولسی یتی کشاد
 کیم مرادین تاپتی اوشبو نسامراد
 کرچه غواصی چیکیب رنج و عنا
 اوزنی بو دریاغه ایلاب آشنا

درغه کر تاپماس ایسه هم دسترس
 ییغسه دریا موجیدین خاشاک و خس
 هم ۱۵ قوروتسه و آنی قیلسه اوتون
 یاروغای ویرانه‌سی بولمای توتون
 مین بو دریا ایچرا در پاک نی
 یاپماین ییغدیم ایسه خاشاک نی
 نیلایین بو ایردی مقدوروم منینک
 فانی اولدی طبع مهجوروم منینک
 ساچتی ایرسا ناظم عالیمکان
 عالم اهلی اوزرا نقد بحروکان
 موندین ارتو قراق حد ایرماستور منکا
 جودینی وصف ایلاسام بس تورمنکا
 بودور امیدیم که هرکیم سالسه کوز
 کیم حرارت سالسه کونکلیغه بسوز
 شیخ انفاسیغه آنی حمل ایتیپ
 فیض تاپغای کامیغه یعنی یتیب
 بیزنی داغی آندا کورکای بیر طفیل
 قیلماغای کونکلی ایکی لیک ساری میل
 ترجمه: به یاد دارم که در کودکی و در مکتب، کودکان ضعیف و
 شایسته ترحم، از هر سو برای از برکردن درسها آواز سر می دادند.
 هنگامی که از درس و یا تکرار کلام الله خسته می شدند، استاد که
 می خواست اندیشه ها را درک کند، کودکان را وادار می کرد تا
 شعر بخوانند و آنها را روان کنند. برخی داستانها نیز از گلستان و
 بوستان خوانده می شد. سرشت شگفت انگیز من، می خواست که در آنجا
 منطق الطیر بخوانم. اندک اندک از تکرار این حکایت دل بی آرایش
 من از آن بهره گرفت. هنگامی که سرشتم با این سخنان آشنایی یافت

به سخنان دیگر گرایش نکرد. من به این حکایات و کنایاتی که از زبان مرغان بود، آموخته شدم. چون سرشتم از هر سخن شاد کام می شد، کوشیدم که بدانم معنی آن در کجاست... شگفتی از آنها، مرا بسیار شاد می کرد. اما درک آنها زبانم را می بست. چون این حال دوام یافت، عشق من به این دفتر فزون تر شد. تا آنجا که دوستی من با مردمان گسست و این کتاب انیس خلوت من گردید. اگر سخنانی از گفته های معمولی مردمان به گوشم می رسید، سرشتم ملول می گشت. سرانجام عشق، مرا شیدا و این سوداچندان خشنودم کرد که گفتم: در گوشه گیری را می گشایم و از مردم جهان که از اندیشه معنوی دوراند می گریزم. کودکان که این مطلب دانستند داد و فریاد برآوردند و والدین آنها نیز این سخن شنیدند. وهم، غالب شد از این که چگونه مردم عوام سخنانشان آتشین و طبعشان خام است. نیک می بود اگر طبیعت بی خردی نمی داد و دست از کار خیر کشیده نمی شد... آنگاه دفتر را یافتند و ناپود کردند و دل من از همدمی اش بی بهره شد. مرا از آن حال وقیل و قال منطق الطیر باز داشتند. چون دیری سپری شد، از آن حال من نا امید گشتند. لیکن چون آن سخن را در یاد داشتم، پیوسته تکرارش می کردم. به سخنان دیگرم میلی نبود و همراز من، «زبان مرغان» شده بود. چون درفش شعر ترکی را برافراشتم، همه آن خطه را به زیر قلم در آوردم. توانستم چهار دیوان و پنج گنج را بی اندوه و رنج بسازم. اگر دبیری حق شناس آثار مرا از نظم و نثر بنگارد و برشمرد، در آنها یکصد هزار بیت خواهد یافت. چون با آن حال به شعر پرداختم، این آرزو از خیال من بیرون نشده بود که اگر حق توفیق دهد، این دفتر را با تقلید و به شکل ترجمه خواهم نگاشت. اما سخن دشوار بود و من ناتوان و دستم را یارای روان کردن خامه نبود. عاقبت دیدم که عمر می شتابد، می میرم و این کتاب ناشناس خواهد ماند. این آرمان را به سرایی دیگر خواهم برد و از این آتش داغ حسرت خواهم خورد. روزی چند دلم از این کار شادان بود و چنان می نمود که این شادی چندان نخواهد پایید.

هنگامی که عمرم به شصت رسید، قلم را تراشیدم تا زبان مرغان نویسم. از روح شیخ استمداد کردم و او که استعدادم دید امدادم کرد. تا نیمه‌های شب به کار می‌پرداختم و طبعم به این معنی خشنود بود. بارها خامه را به حرکت در آوردم و چهل-پنجاه بیت تانیمه شب سرودم. اگر صفحه‌یی نمی‌نوشتم آرام نداشتم و این بی‌اختیار بود. روح شیخ همت بسیار به من داد و در زمانی کوتاه نگارش را به پایان بردم. سخن دقیق بود، اما معنی آن کم و من خود را شماتت می‌کردم. روح شیخ بر من فیض بخشید و این نامراد به مرادش رسید. اگر غواص یا رنج و زحمت خود را به دریا می‌زند و نمی‌تواند مروارید به دست آورد و از امواج دریا تنها خس و خاشاک برمی‌گیرد، پس از آنکه آنها را خشک کرد و هیزم ساخت ویرانه او روشن می‌شود و دود در آن نخواهد بود. من در این دریا در پاک نیافتم و تنها خاشاک به دست آوردم. اما چه باید کرد! این سرنوشت من بود و طبع مهجورم نابود شد. هرچند شاعر بزرگ برای مردم دنیا گنج دریاها و کان‌ها را آورده بود. اما حد من بیش از این نبود و برای من همین بس که جود او را می‌نگارم. امید من آن است که هر کس نگاهی می‌اندازد، اگر این سخنان در دلش گرما آفریند، آن را از انفاس شیخ بداند و از او فیض بگیرد. ما را نیز چون ریزه خوار خوان او بداند و همتای او برنشمرد.

در این قطعه می‌بینیم که نوایی از خرد سالی به منظومه عطار عشق داشت، اما تنها پس از اینکه به شصت سالگی رسید و تجربه بزرگی در هنر شعر به دست آورد، بر آن شد که به کار آن پردازد. پیشرفتهای زندگی را پشت سر داشت و او را همچون بزرگترین شاعر ترکی شرقی [چغتایی] پذیرفته بودند. با این همه، او جرأت نکرد که به تقلید آزاد دست بزند و در اندیشه ترجمه منطق الطیر بود. ولی روشن شد که نیروی او برای انجام این کار کافی نیست. کار با دشواری پیش می‌رفت و تنها مدد روح پیر بود که به گفته نوایی برای پایان دادن کار، او را یاری کرد. این گفته دارای ویژگی ناب عرفانی است اما تا اندازه‌یی نیز زمینه‌یی واقعی دارد. بی‌شک، نوایی تنها به آموختن منطق الطیر بسنده نکرده و کار خود را روی سایر آثار عطار

نیز گسترش داده که البته تا اندازه زیادی درک و تفهیم مطالب پیچیده را بر او آسان کرده است. از سایر آثار عطار، او از اثرهای زیر نام می‌برد: مصیبت نامه، الهی نامه، اشتر نامه، حلاج نامه، قصاید، غزلیات، دباغیات و تذکرة الاولیاء. این فهرست به هیچ روی کامل نیست، در اینجا بسیاری از کارهای بزرگ عطار: اسرار نامه، جوهرالذات و جزاینها دیده نمی‌شود. این نکته شایان توجه است که به هیچ وجه اشاراتی به منظومه‌های عطار که در روح تشیع است، چون مظهر العجایب و لسان الغیب دیده نمی‌شود. تنها آن آثار اعتدالی گزیده شده‌اند که در آنها مغایرتی با موازین مذهب رسمی سنت دیده نمی‌شود.^{۱۶}

ناخرسندی نوایی از پایان کارش، نشان می‌دهد که او تا چه حد نسبت به کار خویش جدی بوده است. البته بسیار دشوار است که بگوییم شکوه او از روی راستی است یا نه. تقریباً هر شاعر پارسی زبان فریضه خود می‌داند که بر کمبودهای اثر خویش اشاره کند و از خوانندگان پوزش بطلبد—این یک سنت ادبی است که مراعات آن لحن خوبی را ایجاد می‌کرد. اما سخن نوایی ظاهراً تشریفات محض نیست. این وضع، که ترجمه‌یی که اندیشه آن مدتها پیش پیدا شده بود، تا این حد به درازا کشید، نشان می‌دهد که نوایی به اندازه شاید و باید بر دشواریهایی که در راه او هنگام اجرای این وظیفه قد راست خواهند کرد، آگاه بوده است.

بدین سان، مشخص کردیم که نوایی کوشیده است منظومه عطار را به زبان خودش گرداند و هیچ حقی برای خود در تألیف در نظر نمی‌گیرد و خود را تنها ریزه خوار خوان صوفی بزرگ ایران می‌شمارد. اکنون ببینیم که او چگونه از عهده انجام این کار برآمده است.

(۵) پیش از اینکه به بازکاوی ساخت لسان الطیر که بخش اصلی کار ما را تشکیل می‌دهد پردازیم، ضروری است که به اجمال به مسأله تخلصی که شاعر در این اثر به کار برده است اشاره کنیم. چنین پذیرفته شده است که میرعلیشیر در اشعار ترکی تخلص نوایی و در اشعار پارسی تخلص فانی به کار می‌برده است.

۱۶. شاید نبودن اشاره به آثاری که در روح تشیع است دلیلش این باشد که نوایی خودش از اهل سنت نبوده و نیز این دلیل باشد که پس از ترتیب دادن محاکمه عطار در نیشاپور، این منظومه‌ها نابود شده و در نتیجه کمیاب بوده و نوایی بر آنها آگاهی نداشته است.

از این جا، می‌بایست که او لسان‌الطیر را با تخلص نوایی بنویسد، اما در عمل ما
عکس آن را می‌بینیم. این است آنچه که او در باره تخلص شعری‌اش می‌گوید:^{۱۷}
شعر صنعتین که قیلدیم ابتدا
ترك الفاظی بیلا قیلدیم ادا
ایلا کیم هر کیمسه نیکیم قیلغوسی
بعضی ایشدا بار آئینک بیر^{۱۸} بیلکوسی^{۱۹}
کیم اوزی تخصیص‌غا املادور اول
مهر یا توقیع یا تمغادور اول
صفحه زیبای نظم انشاسی دور
کیم تخلص ناظمی تمغاسی دور
بو^{۲۰} نشانی بیرلا تاپتی امتیاز
نی ورق کیم نظم قیلدی اهل راز
کیم بو سعدی یا نظامی نینک دورور
یا بو خسرو یا بوجامی نینک دورور
فارسی نظم ایچرا چون سوردم قلم
نظم نینک هر صنعی نی قیلدیم رقم
منکه ترك الفاظیغه ایلاب شروع^{۲۱}
نظم تاپتی طبع کلکیم دین فروغ^{۲۲}
چون سحاب طبعیم اولدی درفشان
نظمیما ایردی نوائی دین نشان
دهر باغیدا اولوب کامیم روا
کامرانلار تاپتی نظمیم دین نوا^{۲۳}

۱۷. a - ورق ۲۸۹ ب؛ b - از قلم افتاده است؛ c - ورق ۳۶ الف.

۱۸. a - از قلم افتاده است.

۱۹. در این باره بنگرید: ساموئل وویچ، ص ۱۱۱۱.

۲۰. c - یوز ۲۱. a - وقوع

۲۲. یعنی به شکل‌های گوناگون تقسیم شدند.

۲۳. بازی با واژه‌های نوا - نوایی.

فیض یتکاج اول معانیدین منکا
 تاپتی بیلکو نظم فانیدین منکا
 چون لسان الطیر آغاز ایلادیم
 طرفه قوشلار بیرلا پرواز ایلادیم
 موندان سب ایردی کیم تورکاج نوا
 بولسه نظمیم غه نوائی دین ادا
 کیم نوا قوشلار تیلی الحانیدور
 دلکش افغانی حزین دستانی دور
 ترک اسلوب ایردی هم بو داستان
 تاپغودیک ایردی نوائیدین نشان
 بورقمدا فانی ایلارکا لقب
 مستمع بولغانغه آیتور مین سبب
 کیم بو دفتر نظمیدین کل مراد^{۲۴}
 چونکه مرجع میلی ایردی و معاد،^{۲۵}
 موندان فانی بولمای ایش بولماس مرام^{۲۶}
 فانی آندین تاپتی نظمیم اختتام
 کیم بو دفتر ایچرا شیخ معنوی
 کیم دیمیش قوشلار دیلیدین مثنوی
 سیر اول قوشلارغه کیم فن ایلامیش
 یتی وادی چون معین ایلامیش
 چکتوروب قوشلارغه کوبرنج و عنا
 سونگی منزل بولدی وادی فنا
 کرچه بو یکی تناسب باراییدی
 نظمیمما هم بوتخلص باراییدی

۲۴. در همه نسخه خطی مراد آمده است که بدون شك اشتباه در نسخاخی است.

۲۵. یعنی بازگشت به دنیای روح و نیستی (فناء).

۲۶. در همه نسخه خطی مراد آمده است که در این صورت، قافیه برهم می خورد.

کر تخلص مونسدا فانی ایلادیم

بو تناسب لاردین آنی ایلادیم

کرسبب ایستاب بیرا و قیاسه خطاب

شرح قیلغان سوز آنکا بستوز جواب

ترجمه: هنگامی که هنر شعر آغاز کردم، آغاز با سخن ترکی بود. بدین سان هر کسی که می خواهد کاری بکند، در پاره‌یی کارها او را نشانی است که آن امضاء، مهر، توقیع یا تمغای اوست. کسی که تخلص شعری اش تمغای اوست، کاغذ آرایش او و نظم انشای اوست. ورقهایی که اهل راز خواه سعدی یا نظامی، خواه خسرو یا جامی شعر خود را بر آن نوشته‌اند، از همین نشان بهره جسته‌اند: هنگامی که خامه را در شعر فارسی آزمودم، هر صنعت شعری را سنجیدم. آنگاه که به ترکی داد سخن دادم، شعر از سرشت خامه من پر فروغ شد. چون سحاب طبعم درفشان گردید، شعر من نشان نوایی گرفت. درباغ دهر کامم روا شد و کامروایان از شعر من نوا یافتند. پس چون از آن معانی فیض یاب شدم، شعر من از فانی نشانه گرفت. به لسان الطیر به شعر آغاز و همبال مرغان طرفه، به پرواز در آمدم. اینجا، جای داشت که ترانه با نوا باشد و شعرم با نوایی به پایان رسید، زیرا نوا، آوای زبان مرغان و افغان دلکش و داستان حزین آنهاست. اما این داستانی بود دور از اسلوب و می بایست نشان نوایی می گرفت. به شنونده می گویم که چرا خود را فانی نامیده‌ام. مراد از این دفتر آن بود که میلی به بازگشت و معاد به جهان معنوی فنا داشتم. در این شعر با فانی مراد یافتم و با فانی نظم خود را به پایان بردم، زیرا زمانی که شیخ معنوی در این دفتر از زبان مرغان مثنوی سروده است، سیر نخست این مرغان را ساخته و هفت وادی را پرداخته و مرغان را بر آن داشته بود که رنج و تعب بسیار بر خود هموار کنند و واپسین منزلگاهشان وادی فنا باشد. چون این دو تناسب آمد، در شعر من نیز تخلص، فانی شد. من تخلص فانی گرفتم و این تناسب را آنی کردم. اگر کسی سبب را پرسان شود، آنچه که گفته آمد برای پاسخ او بسنده است.

به گونه‌ی دیگر، تخلصهای میرعلیشیرنوایی به‌اینکه شعر به کدام زبان سروده شده وابستگی نداشته و تنها وابسته به مضمون آنهاست و ضمناً تخلص فانی در این مورد ویژگی صوفیانه منظومه را خاطر نشان می‌سازد.^{۲۷}

۳

۶) منطق الطیر عطار در چاپ گارسن دوتاسی، به مقدمه، ۴۴ مقاله و خاتمه تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی بزرگتر نیز به نوبه خود به بخشهای کوچکتر که عنوان حکایت دارد، تقسیم می‌گردد. اما گمان نمی‌رود که این تقسیم بندی از آغاز بوده باشد. زیرا در بخش اعظم نسخه‌های خطی کهن و چاپهای سنگی شرقی چنین تقسیم بندی نیست و کتاب به چند فصل کوچک جدا شده که در واحدهای بزرگتری گرد آمده‌اند.

همین شکل را در اثر نوایی می‌بینیم و منظومه او از ۱۷۶ بخش کوچک و خاتمه تشکیل شده است. فصلها شماره ندارند و عنوان آنها در نسخه‌های خطی گوناگون با هم همخوان نیستند و احتمالاً چنان که در بیشتر منظومه‌های فارسی می‌بینیم، عنوانها از افزودگیهای پسین هستند. اما ترتیب فصلها در هر سه نسخه خطی که من از آنها بهره گرفته‌ام، بدون تغییر است و نمی‌توانست تغییری داشته باشد، زیرا سیر منطقی داستان اجازه نمی‌دهد که هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن وارد شود. نخستین قطعه در اثر عطار و نیز در اثر نوایی عنوان ویژه‌ی ندارد و در ستایش خدا است: در خطوطی کلی، نظریه صوفیه در باره آفرینش جهان مطرح می‌شود^{۲۸} و ماجرای آدم و سقوط ابلیس و رانده شدن آدم از بهشت می‌آید. نوایی

۲۷. ممکن بود a priori پنداست که تخلص فانی را مؤلفی به کار برد که دارای جهاننگری صوفیه باشد. بیهایی که در بالا از نوایی آمده است، هر تردیدی را برطرف می‌سازد. روشن است که نوایی تخلص فانی را تنها پس از آشنایی با تعلیمات صوفیه، نخستین بار به کار برده است.

۲۸. مقابله شود با مقاله من، کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار (در این کتاب، پیشین - ۵. ت.)

در خطوطی کلی، از متن اصلی که سرمشق او بوده پیروی می‌کند، اما به هیچ روی نمی‌کوشد ترجمه‌ی دقیق بکند و به خود اجازه می‌دهد که به اندازه زیادی از آن دور شود. در بیشتر موارد تنها مفهوم تقریبی عبارت نگاهداری شده. تشبیهات کاملاً تشبیهاتی دیگر هستند و ما آن را در نخستین بیت می‌بینیم:

آفرین جان آفرین پاک را

آن که جان بخشید مشتی خاک را

جان قوشی چون منطق راز ایلا کای

تنگری حمدی بیرلا آغاز ایلا کای^{۲۹}

ترجمه: هنگامی که مرغ جان سخن از راز آغاز می‌کند، آغاز سخنش با ستایش خدا است.

سبک عطار سبکی است آتشین تر و در شعرش فریادی است گنگ و روایت، پیوسته با هنجارات بریده می‌شود. در اثر عطار تاریخ آفرینش جهان با تفصیل بیشتری است و در عوض نوایی جزئیات سقوط ابلیس را بیشتر کرده است. تقریباً در هیچ یک از بیتها همخوانی کامل نیست. اما پیوسته سیماهایی که عطار آورده است، انگیزه بسط بعدی اندیشه نوایی است؛ ضمناً گاهی سیماهایی که نوایی می‌آورد حتی نیروی بدیعی بیشتری دارند مانند بیت زیر:

کوه را میخ زمین کرد از نخست

پس زمین را روی از دریا بشت^{۳۰}

عطار

بحر او را جنگ ایلادی تو فرا غدین

جنگ او را لنگر یا ساوی تاغدین^{۳۱}

نوایی

ترجمه: او در دریا کشتی از خاک ساخت و کشتیها را لنگر از کوه.

۲۹. a - ورق ۲۶۲ ب؛ b - ورق ۱ ب، c - ورق ۱ ب.

۳۰. من به مسأله بحر شعر نوایی اشاره نکرده‌ام. نمونه‌هایی که آوردیم نشان می‌دهد که در هر دو منظومه شعر در بحر دهل است که ضمناً جز این هم نمی‌توانسته باشد زیرا در بسیاری از موارد گوناگون تقلید (نظیره) بر اثری معلوم در ادبیات پارسی همواره به دقت مراعات می‌شود (در قصیده و غزل حتی قافیه نیز نگاهداری می‌شود).

۳۱. ab - ibid؛ c - از قلم افتاده است.

گاهی سیما در شکلی وسیعتر به کار می‌رود و ضمناً در پاره‌یی موارد، حتی قافیه متن سرمشق نیز رعایت می‌شود:

گنج در قعر است و گیتی چون طلسم

بشکند آخر طلسم بند جسم

عطار

رازی مخفی گنج اولوب بیرطرفه جسم

صنعی دین اول گنج حفظیغه طلسم

هم طلسم اول مخزن او زره هم امین

آفرین صنعینگ غادی جان آفرین^{۳۲}

نوایی

ترجمه: راز او گنجی پنهان بود و طرفه جسمی از هنرش پاسدار و طلسم

این گنج بود. او و این طلسم پاسدار امین این گنج بودند، آفرین برصنع

توای جان آفرین.

نمونه‌یی دیگر که در آنجا در سقوط آدم و ابلیس تفاوت هست (یکی از

موضوعهای مورد نگرش صوفیه):

وان یکی کز سجده او رو بتافت

مسخ و ملعون گشت این سر در نیافت

عطار

اول شرفلار بیرلا آنداغ پیش خیل

کیم عیان ایلاب تکبر ساری میل

تا ابد مردود و ملعون ایلابان

عبرتی آفاق گردون ایلابان...

بولدی سرکش لیک دا آنینگ آفتی

عجز تفراقلیغ بو بیر نینگ رافتی^{۳۳}

نوایی

ترجمه: چنین پیشکسوت والامقامی را چون به تکبر گرایش داشت برای

ابد ملعون و مردودش کردند و عبرت آفاق و گردون. آفت او در سرکشی اش

۳۲. a- ورق ۲۶۲ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- از قلم افتاده است.

۳۳. a- ورق ۲۶۳ ب؛ b- ورق ۲ ب؛ c- ورق ۱ ب.

بود و رأفت این در عجز و خاکساری اش.
باید یادآور شوم که تفاوت در جهاننگری این دو مؤلف، در سنجش
بیت‌های زیر بیشتر نمایان می‌گردد.

در نگر کین عالم و آن عالم اوست
نیست غیر او و گر هست او هم اوست
عطار

هم اوزی اول بیرنسی معلول ایلاکان
هم اوزی اول بیرنی مقبول ایلاکان
اول نی قیلدی بسونی قیلدی او بیلور
اول بسوقیلماس هر نه قیلسه او قیلور^{۳۴}

ترجمه: او خودش این را (یعنی ابلیس را — ی. برتلس) گناهکار کرد.
او خودش آن را (یعنی آدم را — ی. برتلس) مقبول ساخت. او خودش
می‌داند که آن و این چه کرده‌اند. کسی کاری نمی‌کند و هر کاری را
او خودش انجام می‌دهد.

یعنی در اثر عطار از یکسو وحدت وجود نمایانی جلوه می‌کند و از سویی
دیگر مسأله آزادی اراده با نزدیکی بسیار به حل سنتی این مسأله (بلاحیف) دیده
می‌شود. نظریات افراطی عطار نرم‌تر و در چهار چوب سنت اسلامی مطرح شده است.^{۳۵}
در آینده نیز این تغییر نظریه عطار را خواهیم دید.

فصل مقدمه اثر عطار^{۳۶} شامل ۲۱۶ بیت و در باره شکوه و شکایت است از
گناهکاری و در اثر نوایی نیز فصل دوم زیر عنوان مناجات به درگاه قاضی الحاجات،
همسنگ آن است. در اینجا ما دوباره با تفاوت ویژه‌ی روبرو می‌شویم. عطار این
مسأله را در عباراتی کلی مطرح می‌کند و وارد جزئیات نمی‌گردد. از نظر عطار
بزرگترین گناه — واقعیت هستی شخص وی و این نکته است که من او هنوز در اقیانوس

۳۴. پیشین.

۳۵. عبارات نوایی را می‌توان به آسانی به عنوان افاده آیه مشهور قرآن و هادیت اذ میت
ولکن الله می (سوره ۸، آیه ۱۷). ارزیابی کرد.

۳۶. مقدمه عطار با تمثیلی از يك راهزن و زنش به پایان می‌رسد و در اثر نوایی این تمثیل
نیست.

عشق جهانی حل نشده است. نوایی یک سلسله ازگناهان خود را نام می‌برد
و استغفار می‌کند و ازگناهان زیر یاد می‌کند:

قیلمادیم عمریم دا بیر رکعت نماز
سر بسر محض نیاز ای بی نیاز
هرگز آنداق قویمادیم تو فراقه باش
کیم کیرا کلکیک بولماغای با شیمغه تاش
بیرمادیم هرگز کداغه بیردم
تا اوزومنی کورمادیم اهل کرم
تو تمادیم آتیک قیلیب فرزانه لیغ
سبحه ایلدین آسماین یوز دانه لیغ
بیر عمل هرگز ریاسیز قیلما دیم

زرق سیز بیردم اوزومنی کورمادیم^{۳۷}

ترجمه: ای بی‌نیاز، من در همه عمر حتی یک رکعت نماز نگذاشته‌ام
که سر به سر محض نیاز نباشد. هیچگاه اگر برای زیر سرم سنگ لازم
نبوده سرم را روی زمین نگذاشته‌ام. هیچگاه یک درهم نیز به گدا
نبخشیده‌ام مگر برای آن که خود را اهل کرم نشان دهم. هیچگاه نام
ترا بر زبان نرانده‌ام مگر با تسبیح صد دانه. من هیچکاری را بدون
تزویر و ریا نکرده‌ام، من خود را حتی یک دم نیز بدون نیرنگ ندیده‌ام.
سخنان نوایی طنینی گرم و صمیمانه دارد ولی البته مقیاسش در این جا نه
آن است که در اثر عطار. این دیگر عرفان نیست، این احساسات مذهبی است که در
چهار چوب درك اسلامی باقی مانده و نظیر آنچه که ما در اثر چکامه‌سرای ایرانی
طرفدار وحدت وجود می‌بینیم، در فضای بیکران کائنات پرواز نکرده است.

سپس در اثر هر دو شاعر فصلی می‌آید در نعت پیامبر. هر دوی آنها تقریباً
همان تشبیهات سنتی معمول را می‌آورند که برای ما وارد شدن به جزئیات آن مطرح
نیست. تنها یادآور می‌شویم که نوایی با علاقه بسیار به داستان معراج اشاره می‌کند،
تصویر سفر پیامبر را از طریق آسمانها می‌دهد و علایم برجهای دوازده گانه را

ترسیم می‌کند و چیره دستی بزرگ خود را در اخترشناسی زمان خویش نشان می‌دهد. در اثر نوایی همه این فصل، بازی چشمگیر و شگفت‌انگیزی با واژه‌ها و تشبیهات، و از لحاظ فنی بالاترین مرحله تکامل است. اما نمی‌توان نپذیرفت که قطعه مربوطه در اثر عطار به مراتب از لحاظ ساخت ساده‌تر است و طنینی گرم‌تر و صمیمانه‌تر دارد. این فصل در اثر عطار با حکایت مادری به پایان می‌رسد که فرزندش را که در آب افتاده است می‌رهاند (بیت ۳۸۸) و در اثر نوایی این حکایت نیست.

چهار فصل بعدی منظومه عطار، در منقبت چهار خلیفه راشدین است. همین را ما در اثر نوایی نیز با این تفاوت می‌بینیم که پس از هر منقبتی، حکایتی وارد شده است که موضوع آن از زندگینامه حماسی خلفاست و مقصود از آن تجسم ویژگیهای خلیفه مدح شده است. بدین سان موضوعی که نوایی تشریح کرده، گویاتر است و از مدحهای خشک و تشریفاتی عطار دورتر رفته است. شایان تذکر است که بیت مطلع هر یک از این بخشها ترجمه دقیق متن اصلی فارسی است.

ابوبکر (بیت ۴۵۶)

خواجه اول که اول یار اوست

ثانی اثنین اذهما فی الغار اوست

عطار

(فصل ۴)

اول که سلطان رسل غه یار دور

ثانی اثنین اذهما فی الغار دور

نوایی

عمر (بیت ۴۱۹)

خواجه شرع آفتاب جمع دین

ظل حق فاروق اعظم شمع دین

عطار

(فصل ۶)

اول که پیغمبر غه همدم ایردی اول

شبهه سیز فاروق اعظم ایردی اول

نوایی

عثمان (بیت ۴۳۱)

خواجه سنت که نور مطلق است

بل خداوند دو نور بر حق است

عطار

او حیا که کانی نورالعین ایدی

ایلا کیم عینین ذی النورین ایدی

نوایی

منقبت علی ابن ابیطالب (فصل ۱۰) در اثر نوایی تا اندازه‌یی از اثر عطار فرق دارد و در عین حال نوایی دو عبارتی را که در میان شیعیان گسترشی وسیع دارد و عطار از آنها بهره جسته است یعنی عجایب مظهری^{۳۸} و علی بابها که از حدیثی ساختگی گرفته شده، به کار برده است.

نوایی در حکایاتی که در منقبت خلفای راشدین آورده از موضوعهای زیر سود جسته است:

فصل ۵- ابوبکر به مسلمانانی که خواستار لغو ذکوة شده‌اند می‌گوید که او در شریعت حتی یک تادفخ را نیز تغییر نمی‌دهد.

فصل ۷- پس از تاراج مدینه، عمر چیزی برای خودش بر نمی‌دارد و همه سهم خود را از غنائم به بیت المال می‌بخشد.

فصل ۹- هنگامی که امت نزد پیامبر می‌آمدند، آن حضرت پاهای شان را دراز می‌کردند و می‌نشستند و اما وقتی عثمان وارد می‌شد پای‌شان را جمع می‌کردند تا اینکه حجب بیش از اندازه عثمان، جریحه دار نشود.

فصل ۱۱- پیکان دشمن بر استخوان بدن علی ابن ابیطالب نشسته بود و نزدیکان او نمی‌دانستند چگونه آن را بیرون بکشند و می‌ترسیدند مجروح دچار دردی توان فرسا شود. پیامبر مشورت می‌دهد که پیکان را هنگامی که علی ابن ابیطالب برنماز ایستاده است بیرون کشند، زیرا در آن زمان علی ابن ابیطالب چنان دنیا را از یاد می‌برد که دردی احساس نمی‌کند. همین کار را می‌کنند و علی ابن ابیطالب که پس از آن برای امر آگاه می‌شود چنین نتیجه می‌گیرد:

کیم خلاص اولماق اجل پیکانیدین

ممکن ایرماس جز نبی احسانیدین

ترجمه: خلاصی از پیکان مرگ اگر احسان پیامبر نباشد، ناممکن است.

۳۸. مقابله شود با عنوان منظومه مشهور عطار مظهرالعجایب که عطار در اثر نوشتن آن از زادگاهش نیشاپور متواری شد.

نوایی پس از منقبت خلفای راشدین (فصل ۱۲) به مدح عطار می‌پردازد، مهمترین آثار او را نام می‌برد و از عطار می‌خواهد که در انجام گرفتن اندیشه‌اش او را مدد کند. فهرست آثار عطار را که در اینجا نام برده شده است، بیشتر آورده‌ایم. در اثر عطار در اینجا فصل بسیار مهمی دربارهٔ خصومت میان شیعیان و سنیان است که نوایی آن را حذف کرده است. عطار روشی آشتی‌جویانه کنه برای صوفیان سده‌های چهارم و پنجم هجری کاری بسیار عادی بوده است، پیشه می‌کند.^{۳۹} او از یک سو از شیعیان می‌خواهد که نسبت به عمر منصفانه‌تر باشند و از سوی دیگر به سنیان اثبات می‌کند که علی (ع) نسبت به پیشینیان خود خصومت نمی‌ورزید؛ و در نتیجه جماعت نیز باید به نفاق کنونی پایان دهند. این مطالب در هشت داستان کوچک جلوه‌گر می‌شود که بدیهی است آنها نیز در اثر نوایی حذف شده‌اند. در اینجا مقدمهٔ آثار هر دو شاعر پایان می‌گیرد و خود داستان آغاز می‌شود.

تحلیل این مقدمه نشان داده است که نوایی، بدان‌سان که ما باید طبق گفتهٔ خود او در انتظارش می‌بودیم، وابستگی شدیدی به عطار دارد، با این همه، این بخش توضیح آزاد متن اصلی فارسی است. محسوس‌ترین تفاوت او نرم‌تر کردن نظریات فلسفی عطار و باز نمودن تصوف در شکلی اعتدالی و نزدیک به دین و حذف همهٔ بخشهای دارای ویژگیهای الهیات و سیاست است که برای عطار شیعی بسیار مورد توجه بوده ولی برای نوایی اهمیت چندانی نداشته. به‌گونه‌ی دیگر نوایی نظریات عطار را به مصالح محیط خود و دوران خویش نزدیک کرد و آن ویژگیهایی را که ممکن بود در دربار هرات پسندیده نباشد و در متن اصلی بود، پرده پوشی کرد.

(۷) عطار پس از به پایان بردن مقدمه، بی‌درنگ به خود داستان می‌پردازد و با خطابهایی پرشور، مارا با بازیگران اصلی داستان آشنا می‌کند. از برابر ما دوازده پرندهٔ گوناگون می‌گذرند که شاعر در بارهٔ هریک از آنها بیتی گفته است:

۳۹. مثلاً مقابله شود با روش کلابادی در کتاب التعرف (نسخه خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، شمارهٔ ۳۹۶، ورق ۱۴۵ ب):

و اجمعوا ان الاقتداء بالصحابه واجبا وسکتوا عن القول فیما کان بینهم من التشاجر... و لایرون الخروج علی الولاة و ان کانوا ظلمة... و رأوا التشاغل بما لهم و علیهم اولی من الخصومة فی الدین الخ.

- ۱- هزهد (بیت ۶۰۳)، ۲- طوطی (بیت ۶۰۸)، ۳- کبک (بیت ۶۱۶)،
- ۴- شهباز (بیت ۶۱۸)، ۵- دراج (بیت ۶۲۳)، ۶- عندلیب (بیت ۶۲۸)،
- ۷- طاووس (بیت ۶۳۳)، ۸- تذرو (بیت ۶۳۸)، ۹- قمری (بیت ۶۴۳)،
- ۱۰- فاخته (بیت ۶۴۸)، ۱۱- باز (بیت ۶۵۳) و ۱۲- مرغ زرین (بیت ۶۵۵).

سپس سخنان برنامه‌ی هدهد برای مرغان می‌آید، که در آن او خدمات خود را برمی‌شمرد و ضرورت حرکت برای جستجوی سیمرغ را خاطرنشان می‌سازد. محل رخداد به هیچ‌روی ترسیم نیافته و انگیزه گردآمدن مرغان روشن نیست، همه این قطعه در اثر عطار دارای جنبه آشکار غزل و آرامشی حماسی است و از توضیح جامع و پیگیر در آن نشانی نیست.

نوایی نسبت به وظیفه خود روشی دیگر پیش گرفته است. او گرد آمدن مرغان و رویدادهای پس از آن را چنین ترسیم می‌کند. (فصل ۱۳):

جمع اولوب بیرکون گلستان قوشلاری

بیشه و بحر و بیابان قوشلاری

بارچا بیسرمنزلدا مجمع توزدیلار

هر بیر اوز خیل و صفین کورکوزدیلار

کیم محبت بیرلا توزکای لار نوا

چون توکانسه بزم توتغای لار هوا

اولتوروردا چونکه آیین یوقایدی

هر بیریننگ اوزنی تعیین یوقایدی

یوقاری اولتوردی طوطی دین کلاغ

بلبل و قمر یدین اول یانکلیغ کازاغ

قاز شونقاردین بییک توتدی مقام

یورتجی طاوس اوزه قیلدی خرام

چون هنرور اوزه چقتی بی هنر

تازدین قالدی قوی راق تاجور

خیل اشراف اتیلار ظاهر نزاع

قیلمادی اول سوزکا ارذال استماع

توشتی قوشلار ایچرا غوغا هرطرف
 ماجرا بیرلا محابا هر طرف
 بیر بیریدین اوتمادی اول ماجرا
 هر دم آشتی ماجرا اول خیل آرا
 بولدیلار محتاج آخر اول گروه
 کیم اگر بولسه شهی صاحب شکوه
 حاکمی انصاف لیخ دانا ولی
 هوش آیین شهریار عادلی
 یتماکای اعالی غه ادنادین شکست
 بولماغای اشرف خسیس الیدا پست
 هرگروه ایردی اوزیکا چون عزیز
 ایستادی بارچا شهی صاحب تمیز
 یوقلوغیدین بارچا محزون بولدیلار
 هر بیر اوز حالی غه مغمون بولدیلار
 یاس آهنکین توزوب تارتیب نوید
 بولدیلار شه دین سراسر نا امید
 بو تعب دین هر بیری کونکلیدا تاب

ترجمه: روزی مرغان گلستان و مرغان بیشه و دریا و بیابان در یکجا گرد
 آمدند. همه در یک منزل انجمن کردند و هر کدام خیل وصف خود را به
 تماشا گذاشتند. آنها گرد آمده بودند که باعشق و محبت، نوای خود
 را سر دهند و پس از پایان بزم به هوا پرواز کنند. چون هنگام نشستن
 ترتیبی برای آنها تعیین نشده بود، هر کس برای خود جایی معین
 می کرد. کلاغ بالاتر از طوطی نشست و زاغ جایی بهتر از بلبل و
 قمری برگزید. غاز جایی بلندتر از عقاب آرمید. و زاغچه در کنار
 طاووس خرامیدن گرفت. چون بی هنر از هنرور فراتر رفت و تاجور
 پایین تر از بی تاج نشست، خیل اشراف نزاع آغاز کردند. اما اراذل

سخنان آنها را به پیشیزی نگرفتند. از هر سو میان مرغان غوغا برخاست، و در هر سو ماجرا و محابا بود. هیچکس بردیگری در این بحث گذشت نمی کرد و هر لحظه مشاجره در میان خیل بالا می گرفت. سرانجام این خیل ناچار شد بپذیرد که اگر شهریاری بزرگ، داوری دادگر و فرمانروایی خردمند می بود، شهریاری که از عقل سلیم پیروی می کرد، زبردستان از زبردستان شکست نمی خوردند و بزرگان خوار نمی شدند. چون هر گروه خود را عزیز کرده بود، همگی خواستار شهی صاحب تمیز شده بودند اما چون چنین کسی را نداشتند، جملگی محزون شدند و بر حال خود غمگین. آنها آهنگ یأس ساز کردند زیرا امید خود از کف داده بودند. هریک از آنها از تعب، تاب خود از دست داده بود و همچون مرغ نیم بسمل در اضطراب.

این تصویر ما را به طرز تفکر و اندیشه‌ی دیگری می کشاند که با تشبیهات تجریدی عطار تفاوت دارد. نوایی به روایت نمادی، با خواسته‌های معین واقع گرایانه می گذرد. کار مرغان باید مدلل شود — شاعر لحن کامیاب قصاص و انتقام جویی را یافته و صحنه ستیز بزرگان را بر سر مقام که شاید بارها شخصاً آن را به چشم دیده است، ترسیم می کند.

۸) فصل ۱۴ — ۱۸ (منظومه نوایی) مربوط به گفتگوی هدهد با مرغان درباره سیمرغ و توضیحات گوناگون وابسته به مسأله جایگاه سیمرغ است. سه فصل نخست (۱۴ — ۱۷) تنها شامل یک قطعه همسان اثر عطار است، زیرا نوایی مرغان را وادار می کند که دوبار از پیشوای خود درباره فرمانروای مرموز و ویژگیهای او پرسشهایی کنند، و این، در متن اصلی پارسی نیست. شرح سیمرغ تقریباً فاقد رنگ عرفانی و در عباراتی کلی است. البته هدهد خودش می گوید که نمی توان سیمرغ را توصیف کرد و یا شکل و شمایل او را شرح داد. درباره او تنها این نکته را می توان گفت که ذاتی است یگانه و او را صفاتی است بسیار. ضمناً گاهی نیز عرفان نمایان تری دیده می شود، مثل این بیت:

آسی اعضا نکیزدا قان یانکلییغ بیلینگ

جسم اجنا سیدا جان یانکلییغ بیلینگ

ترجمه: بدانید که او همچون خون در اعضای شماست و بدانید که او در بدنها چون جان است.

فصل ۱۷ - گونه‌ی دیگر از فصل مربوطه اثر عطار.

دهد به مرغان باز می‌گوید که چگونه جهان از وجود سیمرغ آگاه شده است. سیمرغ شبی بر فراز چین پرواز می‌کرد. هنگام پرواز یکی از پرهایش به زمین فرود آمد و از فروغ آن پر، سرتاسر سرزمین چین روشن شد. این فصل در اثر عطار بسیار فشرده است، اما نوایی جزئیات بیشتری و از جمله سرزمین چین را شرح می‌دهد. اما این شرح دارای شالوده واقعی نیست و یکسره بر طرحی استوار است که از سنتهای ادبیات فارسی است. چنان که سرزمین چین از پر سیمرغ به کادگاه مانوی بدل می‌گردد، و کارگاه مانوی طبق نظریات معمولی مؤلفان اسلامی کاملترین کارگاه نقاشی است.

در فصل هژدهم مرغان آهنگ حرکت می‌کنند و از هدهد می‌خواهند که راهنمای آنها شود. هدهد پس از توصیفی کوتاه از راه، در فصل نوزدهم با برخی از مرغان که ترتیب آنها به شرح زیر است، یکایک به گفتگو می‌نشیند:

۱- طوطی، ۲- طاووس، ۳- بلبل، ۴- قمری، ۵- کبک، ۶- تذرو، ۷- دراج، ۸- کبوتر، ۹- شاهباز، و ۱۰- شونقار.

این فهرست در خطوط کلی با فهرست روایت عطار همخوانی دارد و بی‌شک انگیزه پیدایش آن تمایل نوایی به آوردن این نمود در منظومه خودش بوده است. باید پذیرفت که از نگر واقع‌گرایی جای دادن این گفتگو در اینجا بسیار به جاست. این مطلب در اینجا بی‌شک از منطق روایت سرچشمه گرفته و سیر حماسی رویدادها را مختل نمی‌سازد در حالی که در اثر عطار این مطلب گریزی است شاعرانه که لحظات جداگانه‌ی را به حماسه وارد کرده و بدین‌سان از ارزش مفهوم کاسته است.

۹) فصل ۲۰ شرح تحسین و شگفتی مرغان از سخنان هدهد است. آنها با بیقراری و شور و شوق در انتظار حرکت هستند. سپس شرح کوتاهی از نخستین روزهای سفر می‌آید. رفته‌رفته از شور مرغان کاسته می‌شود و آنها به یاد زادگاه و خانه می‌افتند و به دل‌های آنها تردید راه می‌یابد و یکی پس از دیگری نزد

هدهد می آیند، شرح بیماری خود می گویند، خواهش دارند که خستگی بیاندازند و می کوشند که به گونه یی از سفر سر بپیچند.

در این هنگام، هدهد همه آنها را در دشتی گرد می آورد و از آنها می خواهد تا روشن سازند که چه مانعی بر سر راه آنهاست. بدین سان مهمترین بخش منظومه یعنی بهانه های مرغان و مخالفت هدهد با آنها، آغاز می شود. در اینجا طرح اصلی عطار گسترده تر شده است زیرا در منظومه فارسی همه این فصل در سه بیت خلاصه شده است.

(بیت های ۷۲۲ — ۷۲۴):

عزم ره کردند در پیش آمدند

عاشق او دشمن خویش آمدند

لیک چون راهی دراز و دور بود

هرکسی از رفتنش رنجور بسود

گر چه ره را بود هر یک کارساز

هر یکی عذری دگر گفتند باز

پس از آن هر دو شاعر از ترتیب معینی پیروی می کنند و مطالب را به

شکل یکسانی می آورند: برای هر مرغ، سه قطعه می آید — عذر پرنده، پاسخ هدهد، و حکایتی برای روشن ساختن و ترسیم اندیشه هدهد.

اما ترتیب فهرست مرغان در اثر نوایی تا اندازه یی دیگرگونه است و گذشته از آن، چنان که در آینده خواهیم دید، مرغانی هستند که عطار از آنها یاد نمی کند. بطور کلی نوایی هنگام باز نمودن این بخش، مطالب اصلی سرمشق خود را نگاه داشته است. اگر مرغ مربوطه در اثر عطار باشد، عذر او و مخالفت هدهد در اثر نوایی درست همان شرحی است که در اثر عطار آمده است. برخی بیتها را می توان تقریباً ترجمه واژه به واژه شمرد و این بیتها را پیشتر دیده ایم.^{۴۰}

داستانهایی که نوایی به تقلید از سرمشق خود به منظومه وارد کرده و

۴۵. نگارنده این قرینه ها را نمی آورد. شماره آنها بسیار است و ذکر آنها حجم این نوشته را بسیار بزرگ خواهد کرد و جزئیات را چنان که باید روشن نخواهد ساخت. بررسی دقیق تر آنها می تواند مطلبی برای کاری جداگانه و مثلاً اثری زیر عنوان نوایی همچون مترجم باشد.

هر بخش با آن داستانها به پایان می‌رسد، برای پژوهشگر مورد توجه بیشتری است. تنها بخشی کوچک از این داستانها با تمثیلهای عطار یکسان است و بیشتر آنها ثمرهٔ ایجادگری و خلاقیت خود نوایی است. در بین این داستانها پاره‌یی نیز از لحاظ محتوا از دیگر آثار ادبی سرچشمه گرفته‌اند و در برخی موارد می‌توان مأخذ آنها را معین کرد.

دیگر داستانها، صحنه‌هایی از زندگی و رویدادهایی هستند که نوایی همچون شخصیتی دولتی احتمالاً باید آنها را دیده باشد. در آینده به این داستانها اشاره بیشتری خواهم کرد و ویژگیهای اصلی هریک از آنها را روشن خواهم ساخت زیرا تنها از این راه است که می‌توان پیدایش آنها را مشخص کرد و این کاری است که من تا کنون در مورد بخش نه چندان بزرگی از آنها کرده‌ام. در اثر نوایی پیش از همه طوطی بهانه می‌آورد (فصل ۲۱ - ۲۳). چون طوطی به زندگی محدود خود در قفس و نامأنوس بودن دشواریهای راه اشاره می‌کند، هدهد تمثیل مناسبی در این مورد می‌آورد (فصل ۲۳):

درویشی می‌زیست که جامه‌یی سبز می‌پوشید. او خود را راهنمایی بزرگ نشان می‌داد اما در حقیقت از اعتبار تقدس خود برای دریوزگی سود می‌جست. روزی سعادت دیدار با پیری راستین به او دست داد. هنگامی که درویش ریاکار دریوزگی می‌کرد، پیر بر کشکول او نگرست و در آن به جای خوراکی ناپاکی دید. در حالی که پیر وقتی برخاک و سنگ دست می‌برد، خاک و سنگ زر و گوهر می‌شد.^{۴۱} طاووس (فصل ۴۲ - ۴۶) دومین مرغی بود که بهانه آورد. او برای زینت باغ و چمن خلق شده و نباید از ارادهٔ پروردگار سر بییچد زیرا:

هر بیریکا اوز طریقیدن فراق

ظاهراً تکلیف ایرور مالا یطاق

ترجمه: برای هرکسی ترک راه (طبیعی) زندگی خویش ظاهراً ناگزیر ساختن خود به کاریست که تاب آن ندارد.^{۴۲}

۴۱. سرچشمهٔ پیدایش این داستان بر نگارنده روشن نیست. اندیشهٔ اصلی آن از ویژگیهای مکتب صوفیهٔ خراسان در سده‌های چهارم - پنجم هجری است. درویشی همچون پیشه یکی از ناپسندیهای است که نظریه پردازان صوفیه با آن مبارزه کرده‌اند.
۴۲. بازگویی آیهٔ قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸۶): لا یكلف الله نفساً الا وسعها، به گونه‌یی دیگر.

هدهد اثبات می کند که زیبایی ظاهری را اهمیتی نیست و سخنان خود را با چنین داستانی مدلل می کند (فصل ۲۶):

مردی هندی جامه یی فاخر پوشید، بر سر تاج نهاد و خود را پروردگار قلمداد کرد. در کنار او طبالان طبل می زدند و سرود می خواندند. در گردش جمعیتی از اوباش گرد آمده بود که او را به پیشوایی خویش برگزیده بودند. سرانجام محتسبان جمعیت را پراکنده ساختند، جامه مجرم از تن به در آوردند و او را چوب زدند.

سخنران بعدی بلبل است (فصل ۲۷ — ۲۹). او با اشاره به عشق خود به گل می گوید که بخاطر این عشق نمی تواند زادگاهش را ترک کند. هدهد پاسخ می دهد که گل ابدی نیست و در نتیجه عشق او را نمی توان عشقی راستین نامید. این گفته با داستانی (فصل ۲۹) درباره درویشی تأیید می گردد که عاشق رخسار فرمانروای جوانی بود، درویش در عشق خود تا بدانجا رسید که راضی بود در آتش بسوزد اما در دهجران نکشد. فرمانروا فرمان داد که او را فرا خوانند و همانجا دستور داد که در آتشش بیاندازند. درویش در یأس و حرمان سراسیمه شد و کوشید با نزار خود را برهاند و روشن گردید که عشق او عشقی راستین نیست. این داستان در اثر عطار نیز هست. اما در اثر او دیرتر، و هنگامی می آید که هدهد توضیح می دهد که ناپایداری و نا استواری چیست (بیت ۱۹۲۴).

سپس گفتگوی هدهد با قمری می آید که به ناتوانی خود و خوگر بودن به زندگی در باغها اشاره می کند. هدهد پاسخ می دهد که باغها در خود خطراتی دارند و داستانی از باغبانی (فصل ۳۲) می گوید که استعداد کار در باغ نداشت. بارها به او اندرز داده بودند که این پیشه رها کند و کاری برگزیند که شایستگی آن را داشته باشد. او نمی خواست کار خویش رها کند و در پایان از نیش ماری زهردار در باغ می میرد.^{۴۳}

پس از قمری نوبت کبوتر است (فصل ۳۳ — ۳۵). او می گوید که نصیبش زندگی با مردمی است که غمخوار او هستند. او نمی تواند خلاف مشیت الهی رفتار کند. هدهد او را شماتت می کند که خود را به مردم فروخته، شرم از

۴۳. این داستان را می توان از ساخته های مستقیم نوایی دانست. عنصر افسانه یی در اینجا نیست و شاید این واقعه را نوایی شنیده و یا در باغهای خودش در نزدیکی هرات دیده باشد.

یاد برده و نمی‌تواند بدون صدقه زندگی کند. او حکایتی (فصل ۳۵) دربارهٔ مرد بیش‌رمی می‌گوید که در یوزگی می‌کرد. او روا می‌داشت تا برای دریافت بهای نانی او را بزنند. روزی چنان ضربتی به او خورد که دیگر نتوانست از جای برخیزد. پس از کبوتر نوبت کبک است (فصل ۳۶ - ۳۸). کبک زاهدی است گوشه‌گیر در کوه‌ها. سفر برای او مناسب نیست زیرا از گنجی که در کوه‌ها پنهان است پاسداری می‌کند. هدهد به او می‌گوید که زهد او برای تنهایی و انزوا نبوده بلکه برای لذت و کامرانی است و او زاهدی است دروغین همانند مردی (فصل ۳۸) که خودش را گوهر فروش می‌نمود و شیشهٔ رنگین به جای لعل و یاقوت می‌فروخت. روزی از این شیشه‌ها به مردی ثروتمند فروخت. ثروتمند پس از چند روز به کنه مطلب پی‌برد، شیشه را به فروشنده بازگردانید و بهای آن خواست. اما مرد ریاکار بهای شیشه را مصرف کرده بود و نمی‌توانست آنرا بازگرداند و برای این تبهکاری به قتل رسید.^{۴۴}

پس از آن تذرو می‌آید (فصل ۳۹ - ۴۱). پروردگار به او زیبایی داده اما توانایی رنج سفر نداده است. هدهد می‌گوید که مرد نباید به زیبایی ببالد، ارزش او در کارهایش است، نه ویژگیهای بدنش. تجسم گفتهٔ او در داستانی (فصل ۴۱) دربارهٔ دو رفیق به نامهای حقل و هدبر می‌آید که همراه یکدیگر راهی سفر شدند. در راه یکی از آنها دربارهٔ مردان مقدس سخن سرداد و دیگری دربارهٔ سعادت‌های زندگی. وقتی به شهر رسیدند از هم جدا شدند یکی نزد درویشان رفت و دیگری به بیت‌اللطف.^{۴۵} یکی را شاه نواخت و دیگری در میخانه مست شد و در مستی مردی را که جسارت کرده بود او را زشت بنامد بکشت و خودش محکوم به مرگ گردید.

سپس قارچیغای سخن می‌گوید (فصل ۴۲ - ۴۴). او سر کردهٔ همهٔ مرغان است و مرغان طعام او. بردست فرمانروا نشسته و به سیمرخ نیازی ندارد. هدهد در پاسخ او را شماتت می‌کند که احمق و نادان است. آنچه را که او افتخار می‌نامد در عمل بندگی است. او بیهوده از تصور قدرت سرمست است. زیرا کسی جز مجری ارادهٔ

۴۴. بدون تردید این واقعه نیز از تجارب‌نوایی است. این يك نکته درخور نگرش از زندگی روزمره است.

۴۵. اصطلاح بسیار جالبی است که در آثار سایر مؤلفین ندیده‌ام (این اصطلاح در اثر عبدالرزاق سمرقندی هست. مقابله شود: بارتولد، بردمی ایران، ص ۱۵۶، حواشی و. و. بارتولد).

دیگری نیست. هدهد برای اثبات، داستان خرسی را (فصل ۴۴) باز می‌گوید که مردی کوه‌نشین او را دستگیر کرده بود. صاحب خرس هر روز او را بیرحمانه چوب می‌زد و سرانجام او را آموخت و وادارش کرد سنگهای بزرگ حمل کند. خرس بر خود بالید و خود را نبرومندتر از همه جانوران دانست و در عین حال او را با یک سگ از یک ظرف خوراک می‌دادند.

شونقار پدیدار می‌گردد (فصل ۴۵ — ۴۷). او بر سر تاج دارد و خودش سلطان است و فرمانروایی دیگر نمی‌خواهد. هدهد به او می‌گوید نه هر که خود را فرمانروا شمارد، به راستی فرمانرواست. او تنها همچون مهره شطرنج است زیرا هر کس که بخواهد می‌تواند او را از نطع شطرنج بیرون راند. این مطلب پیشامدی را به یاد او می‌آورد (فصل ۴۷): پادشاهی رویدادی مسرت بار را جشن گرفته بود و در سرتاسر کشور جشن بود و سرور. همه جا شادی می‌کردند و پای می‌کوفتند. در این هنگام مردی خوشگذران (قلتباز) خود را شاه بودیا نامید. همه جامه او از نی بود و جوشن و سپر و پرچم داشت. باجمعی از همگنان در میدان نشسته بود و بر مراسم درگاه می‌خندید. اما جشن به پایان رسید و خنده او نیز تمام شد. تاجش از سر برگرفتند و چترشاهیش را که از نی بود سوزانیدند. آنگاه روشن گردید که او فرمانروا بوده است یانه. پس از آن بر کوت جای شونقار را می‌گیرد (فصل ۴۸ — ۵۰). او مرغی است ویژه و برای خوراکش قوچی کوهی در کار است. در صحرا ممکن است هلاک شود. هدهد به او می‌گوید که شهادت تنها در نیروی خشن جسمی نیست بلکه در آمادگی برای فداکاری است و در توضیح، داستانی می‌آورد (فصل ۵۰): پهلوانی بود ابله اما ماهر در کار خود. او بسیار زورمند بود و در یک ناشتا ده باتمان خوراک داشت. روزی بدبختی بزرگی به سرزمینش روی آورد و همه مردم ناچار به جلای وطن شدند. آنها با دست تهی رفتند و چیزی از خانه برنداشتند. سه روز در صحرا می‌رفتند و جایی برای یافتن نان نداشتند. پیرزنان و کودکان از این آزمایش به خوبی برآمدند و به تندرستی و خوشی به مقصد رسیدند، اما پهلوان پرخور روز سوم از گرسنگی جان سپرد.^{۴۶}

پس از او نوبت کوف است (فصل ۵۱ — ۵۳). او اندامی نحیف دارد

و همه عمر در خرابه ها زیسته است، سوگوار است و در میان ویرانه در جستجوی گنج. نمی تواند خانه های ویران را ترک کند. هدهد می گوید که گنج خیالی خام و آرزویی باطل است. اگر حتی گنجی هم بیابد، این گنج برایش جز رنج ارمغانی نخواهد داشت. ابلهی (فصل ۵۳) سالها ویرانه ها را می کاوید و در پایان به راستی گنجی یافت. از شادی دیوانگیها کرد، پای کوفت و فریادهای کشید. از کنار آنجا مرد پلیدی می گذشت، او را دید و کشت و گنجش به ربود و ابله، جان بر سر گنج باخت.

هما (فصل ۵۴ - ۵۶) می گوید که سایه اش گدا را شاه می کند و او را چنان بزرگی است که نیازی به جستجوی فرمانروایی دیگر ندارد. هدهد ادعای او را هذیان می خواند و از او می خواهد بنماید که در تاریخ حتی یکبار نیز نکته یی همانند گفته او آمده است یا نه. اما اگر بدان سان که او می گوید نیز باشد، وی را از این رهگذر سودی نیست، زیرا خوراک او استخوانهای خشکیده است. هدهد خبر می دهد (فصل ۵۶) که در کرانه خلیج فارس به غواصان پانزده درهم می دهند و آنها برای یافتن مروارید زیر آب می روند، اما مرواریدی که با به خطر انداختن جان به دست می آورند از آنان نیست و از آن بازرگانی است که مزد آنها را پرداخته است. غواص در ازای ثروت سرشاری که بازرگان به دست می آورد، همانند سگی که استخوانی پیشش می اندازند چند سکه مس می گیرد.^{۴۷} پس از آن نوبت آوردیک (فصل ۵۷ - ۵۹) است که بی آب نمی تواند زندگی کند. در پرتو آب همیشه پا کیزه و مطهر می ماند. هدهد می پرسد اگر او خود را چنین پا کیزه می داند، پس چرا پیوسته غسل می کند. او می تواند شنا کند، پس چرا جرأت رفتن به دریای فنا را ندارد. هدهد داستان یک بازرگان هندی را می گوید (ص ۵۹) که در همه زندگی در جستجوی سود، دریاها می نوردید. غالباً تا نزدیکی مکه می رفت اما به آنجا پا نمی نهاد و بیم داشت وقت را بیهوده از دست بدهد و سودی به چنگ نیاورد. در پایان، در دریای طوفانی با همه ثروت خود به زیر آب رفت.

این داستان به روشنی تفاوت میان جهاننگری نوایی و عطار را نشان می دهد.

۴۷. این داستان درخور توجهی ویژه و گواه آن است که نوایی بر کار طاقت فرمای جویندگان مروارید آگاه بوده و آن را نکوهش می کند.

در اینجا هیچ نشانی از عرفان نیست، و او تنها انسانی را که بخاطر نعمات دنیایی فرایض دینی را نادیده می‌گیرد، شماتت می‌کند. در اثر عطار یادآوری آب بی‌درنگ اندیشه‌ی عرفانی پدید می‌آورد. زیرا گفتگو با مرغابی (بیت ۸۲۳) با چنین داستانی روشنایی می‌یابد: درویشی را پرسیدند که دنیا چیست؟ پاسخ داد: قطره‌ی آب است و هرچه که آب است گذرا و ناپایدار است. به سخنی دیگر، کوشش در راه مشخص کردن مطالب که در بالا آن را دیده‌ایم، پس از آن نیز در اثر نوایی دیده می‌شود.

پس از آوردن یک، تاوق (فصل ۶۰-۶۱) می‌آید. به عقیده او هر کسی را وظیفه‌ی بی‌استی، همدردی، راهنمایی اما خروس دارای آوازی شیرین است و وظیفه دارد که مسلمانان را به نماز بخواند، از این رو نمی‌توان از او خواست که راهی دور در پیش گیرد. همدردی مخالفت می‌کند: در فراغ سیمرغ زندگی نیست. تو خود را سرمشق دیگران می‌گیری اما در عمل شهوتران بی‌چاره‌ی هستی. ترا باید ما کیان نامید نه خروس. در این گفتگو داستانی برای تمثیل نیست. و در این بخش سخنان جداگانه (مرغان در منظومه نوایی) پایان می‌گیرد و بخش بعدی - گفتگوی مرغان با همدرد درباره راه و دشواریهایی که در آن پدید خواهد آمد - آغاز می‌شود.

پیش از اینکه به شرح این بخش پردازیم نگاه کنیم که چه مرغانی در بخش مورد بررسی اثر عطار سخن می‌گویند. در منظومه او، آنها به ترتیب زیر هستند:

۱- بلبل (بیت ۷۲۵)، ۲- طوطی (بیت ۷۷۸)، ۳- طاووس (بیت ۷۹۵)
 ۴- بط (بیت ۸۲۳)، ۵- کبک (بیت ۸۴۸)، ۶- همای (بیت ۸۸۷)، ۷- باز (بیت ۹۱۵)، ۸- بوتیمار (بیت ۹۵۰)، ۹- کوف (بیت ۹۷۹) و ۱۰- صعوه (بیت ۱۰۰۱).

به گفته‌ی دیگر، این همسانی تنها در بخشی از مرغان است. از ده مرغ عطار، نوایی تنها هشت مرغ را نگاهداشته و دو مرغ - صعوه و بوتیمار - را کنار گذاشته است. اما در عوض در اثر او قمری، کبوتر، تذرو، برکوت و تاوق افزوده شده است. در افزودگیهای او - قمری، کبوتر، تذرو و تاوق همچون بازتاب سنتهای ادبی هستند. زیرا عموماً از این مرغان در شعر فارسی زیاد یاد می‌شود. شونقار و برکوت افزودگیهای خود نوایی هستند زیرا این نمادها از طرحهای

سنتی نیستند و همسان آنها را من ندیده‌ام.^{۴۸} بدین‌سان ما می‌بینیم که در این بخش‌اثر، نوایی تنها از مثنوی اصلی محتوا پیروی می‌کند و از مطالبی بهره می‌گیرد که در عطار نیست.

(۱۰) سخنان مرغان جداگانه به‌پایان رسید. همه آنها در یأس و حرمان از همداد می‌خواهند که روشن سازد آنها را با سیمرغ چه نسبتی است (فصل ۶۲). همداد به پرسشی که آنها را به هیجان آورده است پاسخ می‌گوید (فصل ۶۳). عطار در این فصل تعلیمات اصلی تصوف روزگار خود را مطرح می‌کند: مرغان، سایه سیمرغ اند که بر جهان افتاده‌اند و در جهان سایه‌یی بیش نیستند و هستی راستین در آنجا نزد سیمرغ و تنها در نهاد او است. کسی که به آن رسیده باشد، در حقیقت مستغرق شده است، اما حقیقت نشده است. در اینجا حلولی نیست زیرا وجود، خود در این دم خاموش شده است.^{۴۹}

نوایی مفهومی نزدیک به همین می‌آورد اما اندیشه خود را در شکلی دیگر مطرح می‌کند؛ تنها یک بیت می‌تواند به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک باشد:

(بیت ۱۰۵۶)

صورت مرغان عالم سر به سر سایه اوست این بدان ای بی‌خبر

عطار

بارچا عالم قوشلاری نینگ صورتی بیاکیل آنینگ سایه سی پر حکمتی

نوایی

ترجمه: بدان که صورت همه مرغان عالم یکسره سایه حکمت او است.

دیگر شرح‌های نوایی بر پایه حدیثی مشهور کنت کنزاً استوار و بسط طبیعی

آن است.

کنجی ایردی لیک مخفی ذات آنکا

یاشورون حسن ایردی کون مرآت آنکا

اوز ظهورین چون تمنا ایلادی

چیقتی آندین اول تجلی ایلادی

۴۸. گذشته از این حتی واژه ویژه‌یی برای این مرغان در زبان فارسی نیست و شکارگران ایران نام این مرغان را به ترکی می‌گویند.

۴۹. این اشاره برای پیشگیری از اتهام به حلول و تکرار ماجرای حلاج ضروری بوده است.

بو تجلی سی آرا خورشید وار

یوز تمن مینک سایه سالدی آشکار

ترجمه: او گنجی بود اما ذاتش پنهان، حسنش پوشیده بود و گیتی
برایش آینه. هنگامی که او خواست پدیدار شود جلوه او از ذات
بیرون شد و درخشش کرد. در میان این تجلی خورشیدوار او با صدها
میلیون سایه آشکار گردید.

باید یادآور شویم که نوایی در اینجا از نظریه رخ نمودن و پدیدار شدن
جلوه، بهره می‌جوید و اصطلاح تجلی^{۵۰} را که عطار در اینجا به کار نبرده، آورده
است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نوایی گذشته از منطق الطیر، آثار نظری تصوف
را نیز خوانده است.

در فصل ۶۴ تمثیلی برای روشن ساختن فصل پیش از آن آمده است. این
تمثیل داستانی است از پادشاهی زیباروی که هر کس حسن او می‌دید، جان می‌داد.
اما همه کشور از زیبایی او آگاه بود و تشنه دیدار او. فرمان داد دژی با آینه بزرگی
بسازند. وی از برج دژ به آینه می‌نگریست و مردم در گرداگرد دژ می‌توانستند بدون
گزند، حسن او را در آینه ببینند و لذت ببرند.

این داستان تقریباً به دقت همان فصل مربوطه عطار است (بیت‌های ۱۰۷۰ -
۱۱۰۲) با این تفاوت که در اثر نوایی، در پایان، شرحی کوتاه بر این تمثیل
نمادی می‌آید:

قصر تن آندا کونکولنی کوز کو بیل

کوز کودا شه حسنی نی نظاره قیل

بیرماین بوکوز کوکا اول جلا

عکسین آندا سالماغای اول پادشا

ترجمه: بدان که تن دژ است و دل در آن آینه، حسن شاه را در آینه بنگر.
اگر این آینه را در آغاز جلا ندهی، شاه تصویر خود را در آن نخواهد
انداخت.

۵۰. پیدایش این اصطلاح از قرآن است (سوره ۷ آیه ۱۳۹) - فاما تجلی دبه للجبل و
(سوره ۴۲، آیه ۲) - والنهاد اذا تجلی. شرح آن را بنگرید: Massignon Lexique, p. 12

فصل ۵: داستانی در باره اسکندر مقدونی دارد که همسان داستان مربوطه عطار است (بیت‌های ۱۱۰۳-۱۱۰۹). سومین تصویری که عطار می‌آورد - داستان محمود غزنوی و غلام او ایاز است (بیت ۱۱۱۰) که در اثر نوایی نیست.

مرغان که نسبت خود را با سیمرغ روشن می‌سازند، می‌پرسند که چگونه می‌توان به او رسید و راه به سوی او کدام است. این فصل اثر نوایی (فصل ۶۶) همسان چهاردهمین بخش منظومه عطار است: سؤال کردن مرغان از هدهد در راه رفتن (بیت ۱۱۳۳). هدهد روشن می‌سازد که در این راه باید پیش از همه از خود بینی و خودخواهی دست کشید، از زندگی شخصی چشم پوشید و با فرمانبرداری هر چه را که بخواهند، انجام داد. داستان بزرگ شیخ صنعان و دختر ترسا (فصل ۶۷)، تصویر این موضوع است.

این داستان در اثر عطار در مرکز جای دارد و بی‌شک درخشانترین و زیباترین بخش منظومه نیز هست. با آن که این داستان به منظومه وابسته و همه ماجرایش با آن پیوسته است، اما داستانی است جداگانه و مستقل. گویا در خاور زمین این نکته را مدتها پیش درك کرده بوده‌اند زیرا غالباً حکایت شیخ صنعان در مجموعه‌ها جدا از منظومه می‌آمده است. داستان شیخ صنعان غیر از شکل عالی بدیعی خود دارای اهمیتی است بسیار. این شرح کوتاهی است بر پایه اندیشه‌های تصوف. ناپدید شدن من انفرادی در من کیهانی. از این رو البته نباید در شگفت شد از این که این بخش یکسره در اثر نوایی بر جای مانده شده و تغییراتی اندک بر آن وارد گردیده است. می‌توان گفت در اینجا نوایی بیش از همه به وظیفه خود، ترجمه منظومه فارسی نزدیک شده است زیرا گاه‌گاه بیت‌های عطار را سطر به سطر می‌آورد و تقریباً واژه به واژه عبارات سخن پردازي او را نگاه می‌دارد. اما با این همه، در اینجا نیز ترجمه به معنای باریک این سخن، نیست. نوایی جزئیاتی را می‌آورد که در نسخه اصلی نیست. او شرح دیری را می‌دهد که در اثر عطار نمی‌بینیم و بروشنی مراسم پرشکوه دست کشیدن شیخ را از اسلام آورده است:

دیر ایچین فردوس آیین قیل‌دی‌لار

کوب تکلف بیرلا تزین قیل‌دی‌لار

توردا تختی قوردی‌لار کردون اساس

زینت و زیب آندا بی‌حد و قیاس

شوخی ترسا چیقیتی آندا ذوق ناک
 شیخ آنی کورکاچ بولوب هر دم هلاک
 شیخ نی کیلتوردیلار مجمع آرا
 قیلغانی ایمانی رخسارین قمارا
 بیریری اوزراد کولدی دیرایلی
 خواه اقامت خیلی خواه سیر ایلی
 باده کوب کوب آندا حاضر قیلدیلار
 نقل کوب کوب داغی ظاهر قیلدیلار
 صوت ناقوس و صدای ارغنون
 شیخ دینی ما تمیغا تارتیپاون
 بولدی ساکن هر طرفدین بیرکشیش
 کیم بو نوع اولمای دورایردی هرگزایش
 شعله کیلتوردی لار آتشکاه دین
 مصحف ایستاب مرشد آگاه دین
 چون مهیا اولدی زنا و صلیب
 قوپتی یوز افسون ایلا اول دلفریب
 تختی دین توشتی تومان مینک نازیلا
 کیلدی شیخ آلدیغه یوز اعزازیلا
 اولتوروب بیر کبر کی جام ایتی نوش

کیم کوروب شیخ ایتی ترک عقل و هوش ۵۱

ترجمه: درون دیر را چون بهشت آراستند و با کوشش بسیار همه جا را
 آذین بستند. تخت گردون اساس را در آن جای دادند و چنان آن را
 ویراستند که مرز و سنجشی بر آن نبود. ترسای شوخ با شادی روی آن
 بر آمد و شیخ از دیدن او هردم جان می باخت. شیخ را به میان جمع
 آوردند تا این که رخسار ایمانش را سیاه کند. مردم دیر، سربه سرایستاده
 بودند و در آنجا هم باشندگان دیر بودند و هم آنهایی که برای سیر

آمده بودند. باده، بسیار فراهم بود و از نقل فراوان کوهی پدید آمده بود. بانگ ناقوس و آوای ارغنون برخاسته بود تا بر ایمان شیخ بگریید. از هر سو کشیشان ایستاده بودند. زیرا چنین کاری هرگز رخ نداده بود. شعله‌بی از آتشگاه آوردند و مصحفی را از مرشد آگاه دین خواستند. همینکه زنار و چلیپا فراهم شد، آن دلفریب صدها افسون به کار برد. از تخت با هزاران هزار ناز پایین شد و با اعزاز بسیار نزد شیخ آمد، ایستاد، جامی گبری نوش کرد و هر که شیخ را دید، گفت که عقل و هوش از کف داده است.

اما گمان نمی‌رود بتوان پنداشت که نوایی بیش از عطار با آداب و رسوم ترسایان آشنا بوده است. هر چند، تصویری که او کشیده بسیار درخشان است، اما سربه‌سر بر تجسم سنتی ادبیات اسلامی در باره دیرترسایان استوار است. ما در اینجا درهم آمیختگی واژه‌های ترسایان و زرتشتیان را چون آتشگاه، گبری، جام و غیره می‌بینیم.^{۵۲} البته نوایی در راه واقع‌گرایی به مفهومی که ما می‌دانیم، نکوشیده است. او در چهارچوب سنتهای ادبی باقی می‌ماند، موضوع را مشخص می‌کند و تشبیهات عطار را که سیماهایی از هوا و بی‌وزن هستند با وارد کردن جزئیاتی بر آن و غنی‌تر کردن جا و مکان، فشرده‌تر می‌کند.

(۱۱) سخنان هدهد جرأتی تازه به مرغان بخشید. آنها خود را برای راه بعدی آماده کردند. اما برای دسته آنها راهنمایی در کار است که بی‌او، با نظم و ترتیب سپری کردن این راه دراز دشوار است. آنها قرعه می‌اندازند و این مقام پر افتخار نصیب هدهد می‌شود. نوایی در این بخش (فصل ۶۸) نیز افزودگیهایی منطقی دارد. دیگر، مرغان به دانش و کارایی هدهد باور دارند و از این رو به او پیشنهاد می‌کنند که در آینده نیز پیشوای آنها باشد. اما هدهد این پیشنهاد را نمی‌پذیرد و می‌خواهد داد الهی باشد و می‌ترسد بدون دریافت فرمان بالا، این کار دشوار را بپذیرد. دوباره قرعه می‌اندازند و باز قرعه به نام هدهد می‌افتد.

دشوارترین بخش سفر آغاز می‌گردد. در برابر مرغان، صحرایی گشوده می‌شود

۵۲. نوایی در همین داستان افزودگیهایی دیگر بر روایت عطار دارد و خبر می‌دهد که شیخ روزها خوک می‌چرانید و شبها نگاهبان آتش آتشکده بود.

که در آن هیچ جنبنده‌یی نیست (فصل ۶۹). این منظره چنان بیم و دهشتی در آنها پدید می‌آورد که یکی از مرغان از هدهد دلیل خالی بودن صحرا را می‌پرسد. هدهد پاسخ می‌دهد که این صحرای خشک و خالی آستانه کاخ شهریار بزرگی است که عظمت او در گرداگرد کاخ قوروقی پدید آورده است. او برای روشن نمودن سخنان خود، داستان زیبایی از بایزید بسطامی (فصل ۷۰) و شبگردی او در دشت، نقل می‌کند. در اینجا نوایی واژه به‌واژه متن اصلی فارسی را می‌آورد و تقریباً از آن یک گام هم اینسو و آنسو نمی‌رود که شگفت‌آور نیز نیست. زیرا یافتن ترسیمی متناسب‌تر برای نشان دادن این لحظه بسط موضوع، دشوار بوده است.

مرغان را توهم عظمت آن هدفی که به‌سویش می‌روند، در خود گرفته و به هدهد می‌گویند پیش از این که پیشتر روند، آنها را با راهنمایهای خود مجهز کند (فصل ۷۱). آنها بر آن می‌شوند این کار را بدین‌گونه انجام دهند که هدهد بالای منبر شود، تاج‌گلی بر سر نهد، و هر کس که پرسشی دارد برای بازگشودن تردید خود، با او مشورت کند.

بدین‌سان، این بخش نیز همسان عذر و بهانه‌هایی است که پیشتر آمده بود و نوایی با پیروی از آن، این بخش را نیز به همان شکل می‌آورد: فصلها دوباره به سه‌گروه تقسیم می‌شوند — پرسش مرغان، پاسخ هدهد و تمثیلی روشن‌گر سخنانی که گفته شده است. عطار این بخش را تا اندازه‌یی آزاد از طرح ساخته است، در اثر او، شماره داستانهایی که با پاسخ می‌آید تغییر می‌کند: تقریباً در هیچ‌جا کمتر از دو داستان نیست و گاهی شماره آنها حتی به هفت می‌رسد. در اینجا دوباره پرسشی و پاسخ در آثار نوایی و عطار همواره یکسان هستند و ضمناً گاهی اثر نوایی تقریباً به ترجمه دقیق اثر عطار کشانیده می‌شود. داستانها بیشتر جای خود را به داستانهایی دیگر داده‌اند و ویژگی آنها تا اندازه‌یی دیگر شده است: اگر در بخش آغازین، موضوع داستانها از زندگی گرفته شده بود، در این بخش ما معمولاً با افسانه‌هایی سر-و کار داریم که از زندگینامه مشایخ گرفته شده است. این نکته دوباره نشان می‌دهد که نوایی تا چه اندازه مطالب خود را از روی منطق تقسیم کرده است: در بخش آغازین، نقش مردمان دنیایی که به‌علتی در راه تصوف گام نهاده بودند، در برابر ما بود و چهره‌های آن زندگی روزمره برگزیده شده و تجسمی از زندگی مردانی پدید آمده بود که از حوزه کار معمولی او سرچشمه می‌گرفت؛ اما در اینجا سخن درباره

مردمی است که گام در طریقت نهاده‌اند و از این رو، اثبات آن نیز باید با احادیث صوفیه باشد و روشن‌گر شیوه‌هایی که به این یا آن ولی امکان داده است به هدف نهایی برسد.

نخستین پرسش از هدهد (فصل ۷۲ - ۷۴) این است که برتری او در برابر دیگر مرغان در چیست و چگونه او شایسته چنین افتخاری شده است. پاسخ چنین است: نگاه سلیمان بر او افتاده و از این رهگذر بی‌درنگ به والاترین مرتبه رسیده است. در توضیح، داستانی از شیخ نجم‌الدین کبری آمده است (فصل ۷۴): روزی نگاه او بر سگی افتاد و این سگ بی‌درنگ شایسته رتبه تقدس گردید. این داستان در اثر عطار نیست. به احتمال زیاد نوایی در اینجا از زندگینامه نجم‌الدین در نفحات الانس جامی که در آنجا نیز این افسانه تقریباً در همین عبارات آمده، بهره گرفته است.^{۵۳}

دومین پرسش (فصل ۷۵ - ۷۷) این است - هنگامی که تن ناتوان است و نمی‌تواند آزمایشهای دشوار طریقت را تحمل کند، چه باید کرد؟ هدهد در پاسخ از ناپاکی این جهان سخن می‌گوید - مرگ و دوری از دنیا بهتر از زندگی در آن است. برای نمونه افسانه‌یی (فصل ۷۷) در این باره می‌گوید که چگونه شیخ ابوسعید میهنه‌یی تن خود را ریاضت می‌داد، وارونه در چاه آویزان می‌شد و قرآن قرائت می‌کرد. ظاهراً نوایی این داستان را از تذکرة الاولیای عطار گرفته است.^{۵۴}

پرسش سوم (فصل ۷۸ - ۸۰) این است که موجود سر تا پا گناه چه باید بکند و آیا این گناهان مانع طریقت نیستند؟ هدهد در پاسخ به نیروی توبه اشاره می‌کند و آدم را مثال می‌آورد (فصل ۸۰) که به رغم گناه بزرگش از رتبه پیامبری محروم نگردید، و در پرتو توبه صمیمانه، شایسته آن شد که پروردگار او را طرف خطاب قرار دهد.^{۵۵}

پرسش چهارم (فصل ۸۱ - ۸۳) این است که چگونه با ناپایداری و

۵۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۱.

۵۴. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۳۲۵ (این داستان را عطار از زندگینامه ابوسعید گرفته

است، بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۳۷ و حواشی و. و. بارتولد).

۵۵. این موضوعی است که مؤلفان مسلمان با وابستگی به قرآن (سوره ۲، آیه ۳۵) آن را مطرح می‌کنند.

نا استواری که پیوسته پرسش کننده را وامی دارد دلبستگی خود را تغییر دهد، باید مبارزه کرد. هدهد پاسخ می دهد که این ویژگی از آن همه مخلوقات است. معنی طریقت آن است که صفات نکوهیده را از خود دور سازند. او برای اثبات، افسانه یی از شیخ ابوتراب نخشی (فصل ۸۳) می آورد. وی مریدی داشت که در بند ظاهر خویش بود. شیخ او را به کشتارگاه (مسلخ) فرستاد و وادارش کرد که سبیدی پر از شکبه تازه بر سر حمل کند. جامه مرید با چرک و خون آغشته شد و سرانجام فهمید که پا کیزی ظاهری در طریقت ارزشی ندارد. ۵۶

پرسش پنجم (فصل ۸۴ - ۸۶) این است که اگر نفس نافرمان است و از خرد اطاعت نمی کند، چه باید کرد. هدهد به ضرورت مبارزه با هواهای نفسانی اشاره می کند و حکایت پادشاه و درویش را (فصل ۸۶) می آورد. درویش به وی می گوید او چون مرکبی است که افسارش نفس او است و او از پی افسار می رود. این حکایت را نوایی از عطار گرفته است (بیت ۱۹۷۳) و از این رو ما در شرح آن درنگ نمی کنیم.

پرسش ششم (فصل ۸۷ - ۸۹). ابلیس راه بر سالک بر بسته است و او نمی داند که چگونه از عهده دشمن بر آید. هدهد می گوید که ابلیس تنها تا هنگامی توانایی دارد که هوسهای نفس خود را اقناع نکرده است. هر بار که نفس او اقناع می شود صدها ابلیس دیگر پدید می آید. این گفته با داستانی درباره شیخ ابوالحسن خرقانی (فصل ۸۹) روشن می شود: مریدی نزد او آمد و از نیرنگهای ابلیس شکوه کرد. خرقانی پاسخ داد که پیش از او ابلیس نزد وی آمده و از این مرید شکایت کرده و گفته است که او در حرص خود بر دنیا چیزی برای مالک قانونی آن یعنی ابلیس به جای نگذاشته است. نوایی این داستان را از بخش مربوطه اثر عطار (بیت ۲۰۰۷) و تنها با این تفاوت نقل کرده است که در اثر شاعر ایرانی نام شیخ نیست. من بر چنین افسانه یی درباره خرقانی در آثار سایر مؤلفان آگاهی ندارم، شاید در این مورد نوایی تنها نام شیخ مشهور را بر داستان عطار افزوده

۵۶. نگارنده نتوانست سرچشمه این حکایت را پیدا کند. این حکایت کاملاً با آنچه که عطار و جامی درباره ابوتراب آورده اند هماهنگی دارد، اما در آثار آنها این روایت نیست.

پرسش هفتم (فصل ۹۰-۹۲) این است که با عشق زرومال چگونه باید بود. هدهد در پاسخ، مرغی را که چنین پرسشی کرده است سرزنش می‌کند و می‌گوید که چشمانش از شکل ظاهر خیره شده و مفهوم باطن را از یاد برده است. او تمثیلی (فصل ۹۲) دربارهٔ یک ابله در بغداد می‌آورد که نقدینه‌بی‌انباشته بود و آن را در کیسه‌بی برگردن آویخته و پیوسته همراه داشت. روزی او در کنار رودخانه شستشوی می‌کرد و به سوی آب خم شد، بار سنگین او را کشید و در آب انداخت و ابله در آب غرق شد. داستان همسان آن را در اثر عطار نمی‌بینیم.

پرسش هشتم (فصل ۹۳-۹۵). پرسش کننده در جایی چون بهشت برین زندگی می‌کند و نمی‌خواهد از آن جای جدا شود. هدهدهمه زیباییهای دنیا را فریب و سراب می‌نامد؟ هنگام مشاهدهٔ دژی پرشکوه از نزدیک، همهٔ آن زیباییها به گلخن چرکین گرمابه‌بی بدل می‌گردد. او برای اثبات، داستانی می‌آورد (فصل ۹۵) که چون از لحاظ بدیعی بسیار هنرمندانه است، آن را سربه‌سر در زیر نقل می‌کنیم:

بیر قلندر بار ایدی مبهوت رنگ

صبح و شام آئینک غداسی ایردی بنک

ترک اهلی دیک نموداری انینک

جرعه‌داندا لیک اسراری آئینک

چون غذا ییب اوزنی ایلا ایردی لال

عیش آنکا قیلماق محالات خیال

توشتی کوپراک بیرکون اول نافع غذا

منتفع^{۵۸} نی چیکتی بیر ویران آرا

۵۷. باید این مصرع را بیاورم: کیلدی خرقانی قاشیغه بیرمیرید. وزن تنها اجازه می‌دهد که واژه دوم را خرقانی بخوانیم، بدان‌سان که عطار می‌نویسد: شیخ خرقانی به نیشاپور شد. در عین حال سمعانی کاملاً روشن می‌گوید: الخرقانی بفتح الخاء والراء والقاف المفتوحات و فی آخرها النون (بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۱۹۴ ب). ظاهراً ما در اینجا با تحریف غیر عمد این نسبت سروکار داریم زیرا به کار بردن شکل درست آن در این وزن ناممکن بوده است.

۵۸. بهره گرفتن از اصطلاح منتفع در مورد بنگ درخور نگرش است. تا امروز نیز در ایران

تکیه سالدی بیر بوزوغ دیوارغا
 سایر اولدی عالم اسرارغا
 کوردی اوزنی بیر نزه کاشندا شاد
 تیکراسیدا جمع اسباب مراد
 مسکنی قصری بناسی بس قوی
 ذیلی آئینک کارگاه مانوی
 اوزی بیر تخت اوستیدا جمشیدوش
 یانیدا گلچهره خورشیدوش
 عیش ایتیب اول خسرو عالی مقام
 تاپیب اول گلچهره دین هر لحظه کام
 بو خیالات ایچرا اول کاشانه دا
 یاتمیش ایردی کوشه ویرانه دا
 کیم بوزغ نینک کوشه سیدین بیر چیان
 نیشی نوکیدا اجل زهری عیان
 چیقتی اول ویران طوافین میل ایتیب
 سانچارایردی نیش هریان کیم یتیب
 نوش لب دین کام آلودا هرزه کیش
 اول چیان دین ایرنیکا سانجیلدی نیش
 قیچقرب قویتی قلندر بیقرار
 ظاهر ایلاب اضطراب و اضطرار
 نی کل و گلشن ایدی نی قصر و تخت
 نی یانیدا مهوش فیروزه بخت
 اول خیالاتی تاپیب باری خلل
 ییب ولیکن ایرنیکا نیش اجل

بیلدی هر نی قیلغانی ایرمیشی خطا
 قیلمادی سودی پشیمانلیغ آنکا
 سنکا هم مطلق همان دیک کیلدی حال
 یسول دماغینک غا تاپیب فاسد خیال
 چون اجل نیشین ییبان سینکانکاسین^{۵۹}
 غفلتنک اویقوسیدین اویغسامغاسین
 هر نیچه قیلسانک فغان و زارلیغ
 قیلغوسی یوق بیدر سر موئی آسیغ
 انکلاغونک کیم کیمدین اولمیش سین یراق

قالغوسی جسانینک آرا داغ فراق^{۶۰}
 ترجمه: قلندری بود که خود را درویش می نمود و هرپگاه و بیگاه خوراکش
 بنگ بود. سیمای او همانند سیمای مردم زاهد بود و اسرارش در
 جرعه دان بنگ. پس از خوردن بنگ لال می شد و عیشش آن بود
 که خیالاتی محال پپروراند. روزی آن خودک سودمند برایش بیش از
 اندازه شد و در ویرانه یی آن منتفع را سرکشید. به دیوار خرابه تکیه
 داد و به گردش در جهان اسرار آغاز کرد. خود را در گلشنی شاد و خندان
 یافت و در گردش همه اسباب مراد فراهم بود. مسکن او قصری با پایه یی
 بس محکم بود و در زیر آن کارگاه مانی جای داشت. بر تخت، جمشیدوش
 تکیه زده بود و در کنارش گلچهره یی خورشیدوش نشسته بود. خسرو
 عالی مقام عیش می کرد و هر دم از گلچهره کام می گرفت. او غرق در
 این حال، در گوشه ویرانه خفته بود که از کنج ویرانه کژدمی برآمد و با
 زهر مرگبار او را گزید. کژدم از کنج ویرانه برآمده بود تا سیر کند و
 بر هر چه در سر راهش بود نیش می زد. در آن دم که آن هرزه کیش
 از گلچهره خیالی کام می گرفت، نیش کژدم بر لبش رسید. قلندر بی قرار و

۵۹. این جا برای نگارنده چندان روشن نیست. فعل سینکانماک در فرهنگها نیست، و در مشتق
 این شکل از سینکماک معنای مطلوب به دست نمی آید. شاید در نسخه خطی اشتباهاً از
 سینکرانکاسین، نوشته شده باشد.

۶۰. a - ورق ۲۷۷؛ b - ورق ۴۸؛ c - ورق ۱۹ ب.

آرام‌فریاد می‌کشید و اضطراب و اضطراب نمایان می‌ساخت. نه در کنارش گل‌وگلشن بود، نه قصر و تخت و نه اینکه مهوش پیروز بخت. خیالاتش در یک دم برباد رفت؛ بهره‌اش تنها نیش اجل بود. دانست که همه کارش خطا بود و پشیمانی نیز سودی نداشت. تو نیز سربه‌سر همان حال داری و خیال فاسد بر دماغت راه یافته است. چون نیش اجل بر تو رسد آه برکشی و از خواب غفلت برخیزی. آنگاه هرچه فغان و زاری کنی به اندازه سر مویی سود نخواهد داشت. آنگاه خواهی دانست که از که دور می‌شوی و بر جانت داغ فراق خواهند زد.

مضمون اصلی این حکایت، تازگی ندارد و بارها شاعران ایران از آن بهره گرفته‌اند.^{۶۱} ویژگی طرح این حکایات در اثر نوایی، زنده بودن و طنز صریح و نرم و گرم آن است. این صحنه تا اندازه‌ی یادآور شیوه سعدی است. در اینجا نیز همان تجربه بزرگ زندگی است که سازش با روزگار از آن سرچشمه می‌گیرد. چنان می‌نماید که گویا نوایی درویش ابله را نکوهش کرده باشد، اما در عین حال ترحم به ضعف درویش و تمایل به گذشت در مورد این گمراه که دیر یا زود به کیفرش خواهند رسانید، دیده می‌شود.

پرسش نهم (فصل ۹۶-۹۸). عشق، مرغ را اسیر کرده است و او نمی‌تواند از محبوب دور شود. همدرد دوباره توضیح می‌دهد که این عشق تنها متوجه ظاهر است و عشق حقیقی در این دنیای سرتاسر فریب، نمی‌تواند باشد. این گفته با داستانی بسیار درخورنگرش (فصل ۹۸) که نگارنده نتوانسته است سرچشمه آن را بیابد، تأیید می‌شود: ارسطو مریدی داشت که می‌خواست او را ندیم اسکندر مقدونی کند. اما این جوان بر دختری گلچهره عاشق شد و می‌خواست به هر قیمتی او را به زنی گیرد. آنگاه ارسطو به آخرین چاره دست برد - به دختر زهرداد

۶۱. مقابله شود با صحنه «برانگیخته شدن گلخنتاب در گرمابه» در اثر جلال‌الدین رومی در قصیده‌ی که بایست:

ندار سید به جانها ز خسرو منصور نظر به حلقه جانها چه می‌کنند از دور
(کلیات، لکهنو، ۱۸۸۵ میلادی، ص ۳۸۸) آغاز می‌شود:

در هفت پیکر نظامی صحنه‌ی می‌بینیم که از لحاظ ویژگی خود بسیار به این صحنه نزدیک است.

و سپس به درمان او پرداخت. جوان شب هنگام به دیدار اسکندر رفت و ارسطو در این زمان به بیمار مسهلی سیار کاری خورانید و به خدمتگاران سپرد که هر چه از تن او بیرون می‌رود در ظرفی نگاه دارند. جوان بازگشت و دید که محبوبه‌اش همه زیبایی خود را از دست داده و چنان بد سیما شده است که به سختی می‌توان باور کرد که این همان گلچهره بوده است. آن وقت ارسطو دستور داد، ظرف را بیاورند. آن را به جوان نشان داد و گفت: این است آن چیزی که دخترک را زیبا کرده بود و تو همین را در وجود او دوست داشتی.

آغاز داستان تا اندازه‌ی یادآور نخستین داستان مثنوی جلال‌الدین رومی است،^{۶۲} اما طرح موضوع، یکسره دیگر است.

پرسش دهم (فصل ۹۹-۱۰۱). مرغی که پرسش کرده است، از مرگ بیمناک است. هدهد می‌گوید که زندگی‌گذرا و ناپایدار است و مرگ ناگزیر و کسی را از مرگ‌گزیزی نیست. در اثر عطار در اینجا داستان مشهور ققنس آمده است که درباره آن، پسان سخن خواهیم گفت.

نوایی افسانه‌ی درباره سلیمان آورده است (فصل ۱۰۱). شبخ نامری عزرائیل نزد سلیمان می‌آید و خبر می‌دهد که فرمان دارد بزودی جان سرداری را که نزدیک تخت ایستاده است بستاند. عزرائیل تنها از این در شگفت است که فرمان دارد جان او را نه در اینجا، بلکه در هندوستان ستاند. پس از چندی سردار خواهشی از سلیمان می‌کند و می‌گوید که دلش گواهی می‌دهد که آینده بدی دارد و می‌خواهد که سلیمان او را اجازه سفر دهد. پس از دریافت اجازه به هند می‌رود و در آنجا عزرائیل می‌تواند کاری را که به او فرمان داده‌اند بکند.

پرسش یازدهم (فصل ۱۰۲-۱۰۴). مرغی همواره از غم و اندوه رنج می‌برد، هدهد پاسخ می‌دهد که اندوه و شادی این جهان گذرا است و در خور نگرش نیست. هدهد به مرد ثروتمندی در مصر اشاره می‌کند (فصل ۱۰۴) که هر آنچه می‌توان آرزو کرد در دست داشت، اما پیوسته در اندوه بود. او در پاسخ به علل این اندوه می‌گفت که جهان بی‌یگانه دوست برای او زندان است.

۶۲. بنگرید؛ رومی، مثنوی، چاپ سنگی، ص ۱۱، ۲. ترجمه انگلیسی روهاوس (بنگرید: Rumi Mesnevi, pp. 4-18).

پرسش دوازدهم (فصل ۱۰۵ - ۱۰۷). مرغی از خود دارای اراده نیست و همواره بفرمان دیگران گردن می‌نهد. هدهد کار او را تأیید می‌کند و می‌گوید اطاعت از فرمان، والاترین نقطه تکامل است. همه بدبختیها از نافرمانی سرچشمه می‌گیرد، چنانچه ما نمونه آن را در داستان نافرمانی ابلیس که از تعظیم به آدم سر باز زد، می‌بینیم (فصل ۱۰۷).

پرسش سیزدهم (فصل ۱۰۸ - ۱۱۰). چگونه می‌توان در طریقت، منزله و پاکباز بود. هدهد چنین می‌شمارد که برای رسیدن به این مقصود باید یکسره از هرچه که این جهانی است، دست بشوید. برای مثال به ابراهیم ابن‌ادهم (فصل ۱۱۰) اشاره می‌کند و افسانه‌یی که برای بیشتر مجموعه‌های سیر صوفیه عادی است، می‌آورد،^{۶۳} که چگونه ابراهیم ابن‌ادهم از تخت دست کشید و سپس چنین ارزیابی ویژه‌یی بر افسانه می‌افزاید: ابراهیم ابن‌ادهم پس از فرار از بلخ به کوه‌های نزدیک نیشاپور آمد. در آنجا روزی چند قطب نزدش آمدند تا آزمایشش کنند. از او پرسیدند که وی کیست. پاسخ داد که مردی از بلخ هستم. قطب‌ها به این نتیجه رسیدند که او هنوز ناپخته است زیرا بلخ را از یاد نبرده است.^{۶۴}

پرسش چهاردهم (فصل ۱۱۱ - ۱۱۳). حکمت در طریقت دارای چه اهمیتی است. هدهد می‌گوید که حکمت یکی از درست‌ترین شیوه‌ها برای دستیابی هر چه زودتر به کامیابی است و افسانه‌یی از زندگی شیخ احمد جامی شاعر نامدار ایران می‌آورد (فصل ۱۱۳). وی درباره خود گفته بود که در روز رستاخیز از خدا خواهد خواست که یا همه گناهکاران را از دوزخ رها سازد و یا تن او را چنان بزرگ کند که جز او برای دیگران در دوزخ جای نباشد و او را به جای همه دوزخیان به آنجا بیندازد. ویژگی نمایان بودایی این روایت درخورنگرش است.

پرسش پانزدهم (فصل ۱۱۴ - ۱۱۶). از انصاف در طریقت چه سودی به دست می‌آید. هدهد پاسخ می‌دهد که انصاف ضامن نجات و سنگ اصلی شالوده همه دانشها است و همچون نمونه انصاف، به شیخ مشهور خواجه محمد

۶۳. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، جلد ۱، ص ۸۷.

۶۴. در مجموعه‌های سیری که من بر آنها آگاهی دارم، این داستان نیست.

پارسا اشارت می کند. روزی خواجه محمد پارسا با مرید خود بونصر مناسک حج به جای می آورد. زایرانی که با وی بودند از او خواستند که برای آنها نیایش کند تا حج شان قبول افتد، اما شیخ پاسخ داد که نیایش شاگرد خود را برتر می داند. زیرا نیایش او بیشتر مورد قبول است.

پرسش شانزدهم (فصل ۱۱۷ - ۱۱۹). آیا می توان در مورد سیمرغ جسارت نشان داد. هدهد پاسخ می دهد که جسارت نسبت به سیمرغ تنها برای کسی میسر است که بر اسرار بزرگ او آگاهی دارد و به او نزدیک است. برای تأیید، داستان زیر می آید که چون بسیار لطیف است، آن را سربه سر نقل می کنیم:

بار ایدی دیوانه عالیصفات

خلاق مجنون الحق آیتیب آنی آت
چونکه حق یادی آنکا محبوب ایدی

تون و کون بو یادیلا مغلوب ایدی
سوز دیسا حق غا قیلور ایردی خطاب

حق تیلیدین اوق بیور ایردی جواب
بیر بهار ایامی عزم ایلاب سفر

اوز کما بیت الله نی ایلاب مقرر
چون ریاضتدین تنی ایردی نحیف

مبنمیش ایردی مرکبی اول هم ضعیف
تون قارانغو ایردی وتوتتی یاغین

کوردی مجنون صعب اول یان بارماغین
بیر بوزوغ کوردی وساکن بولدی اول

دیدای تنکریم ایشا کدین واقف اول
کیددی مرکب نی قویوب ویرانه غا

اویقو غالب بولدی اول دیوانه غا
یاتتی باش آستینغا قویوب بیر کیساک

اول بوزوغدین تاشقاری قالدی ایشاک
کوزی بار غاج اویقوغا ابر بهار

تیزراک قیلدی یاغینغا آشکار

تو کتی ویران ایچرا هریاندین سونی
 تیلبه باشیدین چیقاردی اویقونسی
 قوپتی و اولتوردی تور غونچه یاغین
 چون یاغین توردی بیلیم بارور چاغین
 چیقستی مرکب نی قیلورغه تیزتک
 یوق ایدی ویرانه تاشیدا ایشاک
 قویدی یوز مجنون غه بیحد اضطراب
 تنکرینه قیلدی غضب بیرلا خطاب
 کیم سنکا مرکب نی تاپشور دوم بو دم
 یخشی اسرادی نک کرم قیلدینک کرم
 ایل سزینک مهمانلیغینک غا بارماسا
 مرکببن وادی ساری باشقارماسا
 بولماغای ایردی بو بی پروا لیغینک
 غفلت ایچرا محض استغنائیغینک
 تیره توندا ناپدیدار ایلادینک
 اسراماق دین مرکبیم عار ایلادینک
 کونکرانیب هریان اورار ایردی قدم
 غایبین ایتارکا مجنون دژم
 چون چاقیلدی بیر عجب رخشنده برق
 ایلادی عالم نی انوار یدا غرق
 مرکببن کوردی که اوتلایدور یوروب
 خسار و خس غه هرطرف آغزین اوروب
 کورکاج آنی تیلبه بولدی شادمان
 میندی داغی یولغا توشتی اول زمان
 تندلیغ لارنی باشیدین تاشلادی
 لطفلار بیرلا نوازش باشلادی
 کای مینک جسمیم آرا جانیم خدا
 بلسکه یوز جانیم سنکا بولسون فدا

گر چه اول دم مرکبیم کا باقمادینک
 غایب ایلاب بوینیغه ایب تاقمادینک
 منکا بوزلاندی عجب اشفته لیغ
 قهر دین قیلدیم سنکا الفت لیغ
 چون ایشاک نی تاپشوروب ایردیم سنکا
 آنی تاپشورماق کیراک ایردی منکا
 ایسراماق دا چونکه تقصیر ایلادینک
 تند کور کاج مینی تدبیر ایلادینک
 چاره ایلاب چاقماقینک نی چاقیبان
 کوز یاروتور مشعالینک نی یاقیبان
 کوزومه آنی نمودار ایلادینک
 در محل بو لطف اظهار ایلادینک
 تندلیغ دا گرچه مین ایردیم محق
 سین هم ایرمیش سین حریف بس مدق
 کیم بو وقت دا ایلادینک ظاهر منکا
 غایبیم نی ایلادینک حاضر منکا
 دیکانیم دین بی مدار ایتبنک مینی
 قیلغانیم دین شرمسار ایتبنک مینی
 سین نیکیم قیلدینک اونوتدوم من تمام
 سین هم اوتکاننی اونوت لطف ایلا عام
 مین اونوتدوم ایلابان ظاهر وفاق
 سین داغی آنی اونوتسانک یخشیراق
 مین سینی دیب قیلماغوم دور چون خجل
 سین مینی هم قیامه آیتیب منفعل
 مین سینی بو قصه دین توتتوم معاف
 سین داغی کونکاونک مینیدین ایلاصاف
 اوزیننی هر دم متایش لار قلیب
 حق نی هم مونداغ نواز شلار قلیب

تیلبه رازی گرچه نامعقول ایدی

چون محبت دین ایدی مقبول ایدی

بولسه هر مجنون بسو یا نلیغ راز آنکا

هم یتار گستاخ لیغ هم ناز آنکا

تنکریغه چون کیم بسوایل محبوب دور

هر نی محبوب ایلاسا مرغوب دور ۶۵

ترجمه: دیوانه‌یی بود با صفت‌هایی نیک و مردمان او را مجنون‌الحق می‌نامیدند و چون ذکر پروردگار را بسیار دوست می‌داشت، شب و روز کارش یاد او بود. هرگاه سخنی می‌گفت سخنش با حق بود و هم از زبان او پاسخ می‌داد. روزی در بهاران عزم سفر کرد تا در بیت‌الله خانه کند. چون از ریاضت، بدنش بسیار نحیف شده بود بر ستوری نشست که او هم ضعیف بود. شبی تاریک بود و باران می‌بارید و مجنون دید که رفتن به آن سو دشوار است. ویرانه‌یی دید و در آنجا ایستاد و گفت: «خدایا مرکب را به تو سپردم.» به خرابه درآمد و مرکب را گذاشت و خواب بر آن دیوانه چیره گشت. خوابید و خشتی در زیر سر نهاد و مرکب در بیرون ویرانه ماند. چون چشم بر هم نهاد، باران از ابر بهاران باریدن گرفت، ویرانه از آب پر شد و خواب از سر دیوانه رفت. برخاست و تا زمانی که باران می‌بارید نشسته بود و چون بارش تمام شد، دید که گاه رفتن فرا رسیده است. بیرون شد تا مرکبش را آماده کند، اما در بیرون خرابه، خرنبود. اضطرابی بزرگ مجنون را فرا گرفت و با خشم خطاب به خدا گفت: «من همین دم مرکب را به تو سپرده بودم، خوب نگاهش داشتی! عجب کرمی کردی، عجب کرمی! اگر مردم به مهمانی تو نمی‌رفتند و مرکب‌های خود بر وادی‌ها نمی‌راندند ترا چنین بی‌پروایی نبود و استغنائی تو از غفلت تو است. تونه‌آنی که مرکب مرا واداشتی که در شب تیره ناپدید شود و از نگاهداری او ننگ داشتی؟» مجنون دژم با خود گپ می‌زد و هر سو جستجو می‌کرد

تا گمشده‌اش را بیابد. ناگهان آذرخشی شگفت، درخشید و جهان را غرق در نور کرد. مرکبش را دید که کناری رفته و می‌چرد و از هرسو خار و خس بر دهان دارد. دیوانه او را دید و شادمان شد و همان دم بر آن نشست و به راه افتاد. خشونت از سر به در کرد و بالطف و نوازش سخن گفت: «ای خدایی که تو در تن من جانی و بیش از آنی و باید صد جان من فدای تو شود، هر چند که در آن دم بر مرکب من نگاه نکردی و هنگامی که ناپدید شد برگردنش افسار نزده بودی، من از آشفتگی سرد شدم و با قهر با تو سخن گفتم. وقتی خر را به تو سپردم، باید که او را به دست تو می‌دادم. تو در نگاهداری از آن کوتاهی کردی و چون خشم مرا دیدی دانستی که چه تدبیری باید بکنی. چاره‌یی کردی و وسیله یافتی تا همه جا را روشن کنی و با مشعلی خیره‌کننده همه جا را فروزان ساختی. در یک آن او را به من نمودی و این لطف تو بسیار به جابود. هر چند که تندی و خشم من روا بود، اما تو هم حریف بسیار تیز-هوشی بودی که در همان دم مرکب گریزپایم را نمایاندی و غایبم را حاضر ساختی. تو برهان سخنانم را از من گرفتی و از کارم شرمسارم کردی. هرآنچه کردم، من سربه‌سر از یاد بردم، تو نیز هرآنچه رفته است از یاد ببر و لطفی عام کن. من فراموش کردم، اکنون تو نیز وفاق ظاهر کن و فراموش کن که بهتر است. من دیگر ترا با سخنانم شرمسار نمی‌کنم و تو نیز با سخنانت مرا شرمسار مکن.

او خودش را هر دم ستایشها و حق را نیز همان گونه نوازشها می‌کرد. هر چند که راز دیوانه نامعقول بود، اما چون از روی محبت بود، مقبول بود. اگر هر دیوانه‌ی رازش چنین باشد، هم براو گستاخی آرد و هم ناز. چون چنین مردمی محبوب حق‌اند، پس هر چه محبوب کند نیکو است.

پرسش هفدهم (فصل ۱۲۰ - ۱۲۲). چگونه است کسی که از همه

دوری گزیده و تنها با امید سیمرغ زنده است. هدهد پاسخ می‌دهد چنین عشقی ادعایی بیش نیست، مهم آن است که عشق سیمرغ بر او باشد نه عکس آن. برای تأیید داستانی از شیخ بایزید بسطامی می‌آید که از قطعه مربوطه در اثر عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۰۶).

پرسش هژدهم (فصل ۱۲۳ - ۱۲۵). مرغی چنین می‌پندارد که به‌مرز کمال رسیده است. هدهد او را ملامت می‌کند که خودپسندی خیره‌اش کرده است و داستانی از شیخ ابوبکر نیشاپوری می‌آید که از عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۹۴).
پرسش نوزدهم (فصل ۱۲۶ - ۱۲۸). چگونه باید در طریقت دل قوی داشت و اندوه از خود دور کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که تنها هنگام اندیشیدن دربارهٔ سیمرغ باید احساس خرسندی کرد و هرچیز دیگر را کنار گذاشت و برای اثبات، سخنان انصاری می‌آید که گفته است تنها آن دلی را می‌توان دل نامید، که پر از اندیشهٔ خدا باشد.

پرسش بیستم (فصل ۱۲۹ - ۱۳۱). هنگامی که سرانجام سیمرغ را یافتیم، از او چه باید بخواهیم. هدهد می‌گوید هیچ چیز جز خود او نخواهید، زیرا همه چیز - خود او است. این گفته، با سخنان شیخ ابوسعید خرازی که هرچند با دیگران نیایش می‌کرد اما هیچ آرزویی نداشت، تأکید می‌شود. شیخ آرزویی جز خدا نداشت و او را یافته بود.

پرسش بیست و یکم (فصل ۱۳۲ - ۱۳۴). چه هدیه‌ی باید به شاه [سیمرغ] پیشکش کنیم. هدهد مصلحت می‌بیند که پیشکش باید آن باشد که در آنجا نیست و آنجا همه چیز بجز اندوه و درد دل هست. توضیح این گفته، داستان بسیار بزرگ و ویژه‌ی است که در اثر عطار نیست: سلطانی قدرتمند پسری داشت و او را در دژی نهاده بود تا زیبایی‌اش خلایق را نکشد. پدر مرد و پسر بر تخت، برجایش نشست. روزی در میدان، چوگان بازی می‌کرد. مردم که از زیبایی او در شگفت شده بودند، از پی او رفتند و روز و شب در گرد باغ او بودند. اما چون نمی‌خواستند پراکنده شوند، سلطان جوان پیشنهاد کرد که هر یک از آنها فراورده‌ی را که می‌تواند، بسازد. اگر آن فراورده پسند سلطان افتاد، وی با استاد دوستی خواهد کرد، و گرنه فرمان خواهد داد تا گردنش بزنند. در پی آن، سلطان در جامه‌ی دیگری شناخته نمی‌شد در شهر به گردش پرداخت و تماشا کرد که هر کدام چه می‌کنند. همه، اشیایی می‌ساختند که سلطان نداشت. سرانجام وی بیگانه‌ی را دید که ناله می‌کرد و اشک می‌ریخت. او چیزی نداشت و کاری نمی‌دانست و تنها می‌توانست آه سرد و نالهٔ جانگداز خود را نثار سلطان کند. سلطان با تأثر به کلبهٔ او رفت، او را نوازش کرد و شادمان ساخت.

هر کس که با ادبیات فارسی آشنایی دارد بی‌درنگ پی خواهد برد که این داستان از حکایات فراوانی که در آثار گوناگون مؤلفان پارسی‌زبان پراکنده است، سرهم‌بندی شده است. این‌جا، هم شاهزاده زیباروی هست، هم بازی‌چوگان و هم گردشهای شبانه شاه، اما همه اینها رویهمرفته تصویری منحصر و دلنشین پدید می‌آورد که یکی از زیباترین صفحات منظومه است.

(۱۲) با پرسش بیست‌ودوم (فصل ۱۳۵ - ۱۳۷)، راه به‌سوی سیمرغ چگونه است و چگونه باید آن را طی کرد،^{۶۶} ما به‌بخش دیگر منظومه می‌گذریم که در آن شرح هفت وادی یعنی هفت مرحله اصلی در راه تکامل عرفانی آمده است. ساخت این بخش نیز دارای همان طرح است با این تفاوت که در این‌جا پرسش نیست و برای هر وادی دو قطعه آمده است: (۱) نام و ویژگی آن و (۲) داستانی کوچک برای توضیح آن. نوایی در اینجا نیز همان اصل پیشین یعنی دادن شرح وادی را در عباراتی بسیار نزدیک به متن اصلی فارسی نگاه می‌دارد، اما داستان به اثر عطار وابستگی ندارد و ساخت آن از خود او است. این بخش را می‌توان دشوارترین بخش به‌شمار آورد، زیرا آوردن توصیفی کامل از پدیده‌های روانی در یک داستان بسیار کوچک؛ بسا دشوارتر از پنج، شش و یا هفت داستان در همین باره در اثر عطار است. نخستین مرحله این راه، وادی طلب است،^{۶۷} که شرح آن در اثر هر دو مؤلف تقریباً واژه به واژه یکسان است، چنانچه در نخستین بیت می‌بینیم:

چون فرود آیی به وادی طلب پیش آید هر زمانی صد تعب

عطار

چون طلب وادی سیغہ قویسانگ قدم النینکا هر دم کلوریوزمینگ الم

نوایی

ترجمه: هنگامی که در وادی طلب گام نهی، هر دم با صدهزار غم و اندوه رویاروی خواهی شد.

برای توصیف این وادی^{۶۸} (در منظومه نوایی) چنین داستانی آمده است: پادشاهی پسری داشت بسیار زیباروی و همه باشندگان آن سرزمین

۶۶. در اثر عطار، بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۲۵۲. ۶۷. پیشین، بیت ۳۲۵۲.

۶۸. من از آوردن توصیف این وادی خودداری می‌کنم، زیرا نقل آن در چند سخن ناممکن است و گذشته از آن می‌توان در ترجمه گارسن دوتامی به آسانی با آن آشنا شد.

دلباخته او بودند. روزی هنگامی که در گردش بود، مردم نظر بر او افکندند و حسرت بردند. او دوتن را در بین مردم دید و فرمان داد که آنها را بیاورند. یکی را فرمود که به زندان اندازند و دیگری را دستور داد سگبان او باشد. روزی از آنها پرسیدند آیا از حال خود خرسندند یا نه. در پاسخ گفتند آرزوی بهتر از این را هم نمی توانستند داشته باشند. شاهزاده که در گوشه‌یی پنهان شده بود، این پاسخ را شنید و در قبال این صمیمیت، آنها را از نزدیکیان خود ساخت.

دومین وادی (فصل ۱۳۸ - ۱۳۹) وادی عشق است.^{۶۹} ماهیت آن وادی با این حکایت روشن می گردد:

نحوی نامدارالاسماعی، هنگامی که از راه می گذشت در زیر درختی در کنار جویبار نشست تا دمی تازه کند. سنگی دید که رویش نوشته شده بود: «به عشق چگونه باید یاری کرد؟» او قلمدانش را برآورد و همانجا پاسخ نوشت: «برای کمک به عشق، شهوت را برانید و در راه پا کی بکوشید.» روز دیگر دوباره به همانجا آمد و پرسشی تازه دید: «اما اگر عاشق به دیدار نیاز داشت و نتوانست عشقش را پنهان کند، چه باید بکند؟» الاسماعی نوشت: «پس بگذار بمیرد تا از آتش عشق برهد.» پس از چند روز، از نو به آنجا آمد و در آنجا عاشق را دید که سرش را با همین سنگ شکسته و جان سپرده است.

این حکایت در حقیقت افاده حدیث من عشق فف فم مات مات شهیداً به گونه‌یی دیگر است.^{۷۰} نگارنده نتوانست سرچشمه‌یی را که نوایی این حکایت را از آنجا گرفته است، مشخص کند. اما در خاستگاه عربی آن تردیدی نیست. این یک حکایت ویژه عشقی است که از لحاظ ویژگی خود، به داستانهای السراج، البقاعی و دیگر مؤلفانی از این گونه، مانندی دارد.

وادی سوم (فصل ۱۴۰ - ۱۴۱) وادی معرفت است.^{۷۱} توصیف این

۶۹. بنگرید: منطق الطیر، بیت ۳۳۱۳.

۷۰. بنگرید: سیوطی، جلد ۲، ص ۳۷۳ (از زبان عایشه). روایت دیگر همین حدیث از زبان ابن عباس: من عشق فکتم وعف فمات فهو شهید (همانجا).

۷۱. بنگرید: منطق الطیر، بیت ۳۴۵۶.

وادی داستان مردنابینا وفیل است که صوفیان چکامه‌سرای ایران بارها آنرا آورده‌اند.^{۷۲} وادی چهارم (فصل ۱۴۲ - ۱۴۳) وادی استغناء است.^{۷۳} ویژگی این وادی برای نوایی یادآور بازی شطرنج است. هنگامی که بازی آغاز می‌گردد روی نطع، نظم و ترتیبی شگرف و پر از قانونمندی است. اما همینکه بازی پایان می‌گیرد و نطع را برمی‌گیرند، همه دانه‌ها درهم می‌آمیزند، ترتیب برهم می‌خورد و وزیر و پیاده در کنارهم جای می‌گیرند.

وادی پنجم (فصل ۱۴۴ - ۱۴۵) وادی اعتراف به توحید است.^{۷۴} برای بازگشودن اهمیت آن داستانی درباره‌ی شیخ ابوالمنصور می‌آید. او در خواب معراج پیامبر را می‌بیند و مشاهده می‌کند که از پیامبر پس از رسیدن به عرش الهی این پرسش می‌شود، که چه خواهشی دارد. پیامبر می‌خواهد که گناهکاران امت او بخشیده شوند، اما درباره‌ی خود خاموش است. شیخ پس از آن دیرزمانی در این اندیشه است اما نمی‌تواند دلیلش را بفهمد. سرانجام پیامبر را در خواب می‌بیند که می‌گوید: در آنجا دیگر مینلیق (من) نبود.

وادی ششم (فصل ۱۴۵ - ۱۴۶) وادی حیرت است.^{۷۵} این وادی در حکایت ملکه و غلام تجسم یسافته است که از عطار (بیت‌های ۳۷۹۲ - ۳۸۷۱) گرفته شده و با وجود کوتاه‌بودن نسبی‌اش، بسیار به متن اصلی نزدیک است.

سرانجام وادی هفتم (فصل ۱۴۶ - ۱۵۰) وادی فقر و فنا است.^{۷۶} نوایی در اینجا طرحی را که دقیقاً رعایت کرده بود، برهم می‌زند و به جای یک حکایت چهار حکایت می‌آورد که آن نیز بسیار مفهوم است، زیرا باز نمودن فنای صوفیه کار آسانی نیست. فصل ۱۴۷ پیرامون حکایتی درباره‌ی شیخ ابوالعباس القصاب الاملی است.^{۷۷}

مردی تیره‌روز نزد او به خانقاه در آمد و خواست مراسم طهارت به

۷۲. کهن‌ترین روایت در *حديقة الحقایق سنایی*، ص ۹ - ۱۰ است.

ترجمه آن: Browne, *Literary History*, vol. II, p. 319. نگارش پسین از نگاه زمانی

از آن رومی است. مثنوی، چاپ سنگی، دفتر سوم، ص ۲۲۴.

۷۳. *منطق الطیر*، بیت ۳۵۵۸. ۷۴. پیشین، بیت ۳۶۷۳.

۷۵. پیشین، بیت ۳۷۷۹. ۷۶. پیشین، بیت ۳۹۲۰.

۷۷. استاد شیخ ابوالحسن خرقانی.

جای آرد، اما هنگام طهارت ابریق راشکست. هنگامی که به او می‌گویند دیگر ابریقی نیست او خواستار ریش شیخ می‌شود تا با آن دستش را با ک کند. شیخ در حال وجد می‌گوید: «درست است، پسر بُزکش را ریش چه در کار»، چنین نرمشی تازه‌وارد را به توبه وا می‌دارد.^{۷۸}

فصل ۱۴۸ — حکایتی درباره شیخ نقشبند و آن است که چگونه خود را خوار می‌کرده است. او خود را با لاشه سگ می‌سنجید و می‌گفت که لاشه سگ بر او برتری دارد زیرا سگ بر صاحبش وفادار بوده اما وی خیانتکار است. هنگامی که جای پای سگ در راه می‌دید خم می‌شد و بر آن بوسه می‌زد.

فصل ۱۴۹ — روایت تمثیلی است در باره جرگه پروانه‌ها که می‌خواستند بدانند فروغ شمع چیست و این تمثیل از اثر عطار است. (بیت ۳۹۵۸)

فصل ۱۵۰ — سخنان حکمت‌آموز شیخ سفیان ثوری است که در این پرسش که چگونه به خدا باید رسید گفته است: راه از هزار دریا می‌گذرد که در پس آنها نهنگی است که در هر بار هر دو جهان را با باشندگان‌شان یکجا می‌بلعد.

سپس در (فصل ۱۵۱ — ۱۵۳) نوایی افزودگی محسوسی بر روایت عطار دارد. در منظومه فارسی مرز نهایی طریقت — فنا است، اما نظریه صوفیه از پس فنا مرحله‌ی دیگر می‌داند که از فنا سرچشمه گرفته و یا چهره عکس آن است. این بقاء — زندگی ابدی است که معلول از دست رفتن من‌انفرادی و حل آن در من‌فلکی است. برای توضیح این مسأله سه قطعه آمده است که باز پسین آنها حکایتی است از مجنون که با لیلی در غیبت او گفتگو می‌کند. او را برای این کارش سرزنش کردند، اما وی پاسخ داد که لیلی همینجاست و در روح او زندگی می‌کند.

پس از این، ما به نقطه اوج منظومه (فصل ۱۵۴) می‌رسیم — مرغان به هدف نهایی دست یافته‌اند. در اثر عطار، این دم، برشالوده بازی با واژه‌های می‌مرغ = سیمرغ ساخته شده است. نوایی در اینجا راه‌چاره‌ی نداشت، زیرا نگاهداری این بازی با واژه‌ها که در حقیقت بخاطر همان، منظومه فارسی نگاشته شده بود، به دلیل نبودن آهنگ همسانی در زبان چغتایی برای او میسر نبود. نوایی به روایت

۷۸. این حکایت تقریباً با همان عبارات در نفحات الانس جامی، ص ۳۲۵ (از زبان شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر) هست.

مفهوم عبارت بسنده کرده است:

کیم قیایب سیمرغ اوتوز قوش هوس

اوزلارین کوردیلار اول سیمرغ و بس

ترجمه: سی مرغ هوس سیمرغ کردند و دیدند که خود آنها همان سیمرغ بودند و بس.

ظاهراً نوایی حس کرده بود که در اینجا نارسایی هست و از این رو کوشید که کمبود بدیعی را با توضیحی که در اثر عطار نیست جبران کند. او بیت بالا را تفسیر می کند و می گوید این همان سر من عرف یعنی سر حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه^{۷۹} است و بیت بسیار جالبی به آن می افزاید:

سین دا هم بالقوه اول موجود ایرور

فعل غه کاسه روا مقصود ایرور

ترجمه: او در توهم بالقوه هست، و اگر بالفعل شود، مقصود تو به دست آید.

این بیت از دید داشتن اصطلاحات فلسفی بالقوه = $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ و بالفعل = $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ که در منظومه عطار به کار گرفته است، درخورنگرش است. این اصطلاحات را تصوف از فیلسوفان گرفته است که آنها نیز به نوبه خود از آثار فلسفه یونان گرفته اند.^{۸۰} در آثار نخستین نظریه پردازان تصوف این اصطلاحات دیده نمی شود و تنها از سده سیزدهم میلادی در ادبیات صوفیه گسترش یافته است. پدیدار شدن این اصطلاحات در اینجا به خوبی اثبات می کند که نوایی به چکامه های ادبیات تصوف بسنده نکرده بلکه از آثار مربوطه علمی نیز بهره جسته است.

ضمناً نوایی شتاب می ورزد که در همانجا دلیل بیاورد و از سرزنش در این باره که با متن عطار رفتاری آزادانه داشته است پیشگیری کند:

اوز باشیمدن سالمادیم بسو نوع طرح

ایلادیم عطار اسرارینی شرح

ترجمه: من از سرخود این طرح (افزودگی) را نیاورده ام، بلکه (تنها) شرح اسرار

۷۹. مقابله شود: ژوکوفسکی، کشف اسرار، ص ۲۴۷. این حدیث در مجموعه دستورالعملها کمتر دیده می شود.

۸۰. مقابله شود با: Dieterici, p. 188. An. m. zu220

عطار را داده‌ام.

پس از آن حکایتی می‌آید (فصل ۱۵۵) که توضیحی است براین که شرح پیشین را در چه زمینه‌یی باید درک کرد: مردی عاشق عشق خود را به معشوق ترنم می‌کند و او را با سرو و جز اینها می‌سجد. معشوق در خشم می‌شود و می‌گوید چنین سنجشهایی ناشدنی است آیا سرو می‌تواند خرامان شود؟ عاشق می‌گوید هر چند که این قیاسی راستین نیست اما نیات او بسیار نیک بوده است. بر این حکایت سخنان پر حکمت عبدالله انصاری می‌آید (فصل ۱۵۶) که بهتر است در ستایش پروردگار ترانه خوانده شود تا قرائت نامفهوم و کورکورانه قرآن. همه این بخش با نیایشی از آن گونه که ویژه صوفیان است به پایان می‌رسد (فصل ۱۵۷).

در فصلهای ۱۵۸-۱۵۹ نوایی دوباره به عطار خطاب و با عباراتی گرم، بزرگی او را می‌ستاید. او در آغاز وی را با عنقا برابر می‌کند و می‌گوید که عطار نیز چون عنقا یگانه است و نمی‌توان او را با چیزی سنجید و سپس انگیزه‌یی که او را به تقلید از منطق‌الطیر واداشته است، باز می‌گوید:

قوش تیلی بیرلا بیان ایلاب کلام

طوطیء گویا دیک اولدی خاص و عام

فارسی آیین اولوس فهم اتیلار

بارچه مخفی دقتیغه یتیلار

غیر خیل ساده اتراک فقیر

کیم آلاردا کم دور ادراک کثیر

ترجمه: هنگامی که او سخن به زبان مرغان گشود و خاص و عام همانند طوطی،

سخن پرداز گردیدند، مردمی که آیین فارسی داشتند آن را فهمیدند

و به نکته‌های پنهانش پی بردند. اما در میان خیل ساده اتراک فقیر،

ادراک کثیر کم است.

به گفته‌یی دیگر نه تنها توجه ویژه نوایی بلکه گرایش به گسترش منطق-

الطیر در بین ترک زبانان، او را به این کار برانگیخته است.

سپس افسانه مرغ ققنس (یونانی $\kappa\upsilon\kappa\upsilon\sigma$)، قو و ترانه پیش از مرگ او باز-

گفته می‌شود که با افسانهٔ عطار (بیت ۲۲۹۵) همخوانی دارد و در عباراتی است که به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک است:

هست ققنس طرفه مرغی دستان

موضع این مرغ در هندوستان

عطار

بار ایدی ققنوس دیکان بر طرفه طیر

هند و ملکیدا آنکا آرام و طیر

نوایی

ترجمه: طرفه مرغی بود به نام ققنس و آرام و پروازش در هندوستان.

اما هدف از شرح این حکایت هدفی است یکسره دیگر. عطار چکامه سرای

شیرین سخن بزرگ با ققنس سنجیده می‌شود:

شیخ گویا کیلدی چون اولغی طیر

کیم نوا ایچرا قیلیب عمریدا سیر

ترجمه: شیخ درست همانند این مرغ گردید و همهٔ عمر را در نوا و نغمه سرایی

سپری کرد.

داستان ققنس دارای عناصر افسانهٔ خیالی دربارهٔ فنیکس است — ققنس خود را

در خرمن آتش می‌سوزاند و از خاکستر او ققنسی دیگر برمی‌خیزد. نوایی می‌شتابد که

بگوید که با این سنجش به هیچ روی نمی‌خواهد خود را ققنس جوانی بنامد که از

خاکستر عطار زاده شده است:

من دیمایکیم اول آتا دور من اوغول

اوشه عالی صفت من بنده قول

ترجمه: من نمی‌خواهم بگویم که او پدر است و من پسر، او پادشاهی است

بزرگوار و من بنده، بردهٔ اویم.

(۱۳) در فصل ۱۶۰ بخش پایان منظومه آغاز می‌گردد که وجه تشابهی

با اثر عطار ندارد. چنان می‌نماید که این آهنگ پرشوری است که نوایی روایت

پرهیجان خود را دربارهٔ وادی‌ها با آن به پایان می‌برد.

این بخش از هفت مناجات ساخته شده که در هر یک از آنها اصطلاحات

وادی مربوطه به کار رفته است. این بخش نیز دارای همان هماهنگی بخشهای پیشین

است و هر قسمت آن دارای دو فصل — مناجات و داستان کوتاهی که همراه او است. مضمون آنها چنین است:

۱. مناجات وادی نخست (فصل ۱۶۰ — ۱۶۱) — حکایتی دربارهٔ شیخ بایزید بسطامی:

یکی از مریدان در راه مکه نزد او می‌رود. هنگام بازگشت دوباره پیش وی در می‌آید و می‌گوید که خانهٔ کعبه را دیده اما خداوند خانه در آن نبوده است. بایزید او را می‌گوید: «خداوند خانه همواره در راه با تو بوده است!»

۲. وادی محبت (فصل ۱۶۲ — ۱۶۳) — داستان قیس ابن عامر.

روزی از او پرسیدند که نامش چیست؟ او پاسخ داد: لیلی! یعنی من او یکسره از بین رفته است.

۳. وادی معرفت (فصل ۱۶۴ — ۱۶۵):

زاهدی نزد سلطان می‌آید. وی زاهد را دعوت می‌کند که بنشیند و به او می‌گوید اکنون آنچه را که می‌خواهد برایش می‌آورند. زاهد پاسخ می‌دهد که او تنها خدا را می‌خواهد. هرآنچه که او نیاز دارد، خدا به او می‌دهد و وی نمی‌تواند چیزی به او بدهد.

۴. وادی استقلال (فصل ۱۶۶ — ۱۶۷) — حکایتی است دربارهٔ ابراهیم در کام آتش:

جبریل از او می‌پرسد که آیا چیزی نمی‌خواهد. وی پاسخ می‌دهد: «اگر از تو باید چیزی بخواهم، نه!»

۵. وادی حیرت (فصل ۱۶۸ — ۱۶۹):

عاشقی از فراق در دم مرگ است و از خدا تمنا می‌کند که معشوقش نزد وی آید، زیرا می‌خواهد با او دو سخن بگوید. خواست او برآورده می‌شود. اما او از حیرت نمی‌تواند لب به سخن گشاید. هنگامی که به خویش می‌آید، معشوقش دیگر نیست و او بی آن که سخنی گفته باشد جان می‌سپارد.

۶. وادی توحید (فصل ۱۷۰ — ۱۷۱) — حکایتی دربارهٔ سلطان محمود و غلامش ایاز:

محمود به ایاز، که دراز کشیده، می‌نگرد و والۀ زیبایی او است. ایاز در خواب نیست اما خود را به خواب زده است. محمود این را درک می‌کند و از وی می‌پرسد که نازش از چیست؟ ایاز پاسخ می‌دهد: که خود او در این دم نبود و برای او تنها محمود واقعیت داشت. این حکایت گونه‌ی دیگر از موضوعی در اثر عطار است (بیت ۳۷۴)، که آزادانه بیان شده است.

۷. وادی فنا (فصل ۱۷۲) — خلاصۀ نیایش یکی از مشایخ که نام او نیامده و اوتما کرده است که فَنای او نیز مانند هستی پروردگار، مطلق باشد. منظومه در همین جا پایان می‌گیرد و پنج قطعۀ دیگر در پی آن می‌آید که به موضوع وابسته نیست. فصل ۱۷۳ — داستان پیدا شدن لسان‌الطیر است که پیشتر درباره آن سخن گفته‌ایم. برای توضیح آن، داستانی کوتاه افزوده شده است (فصل ۱۷۴) — در این باره که چگونه در یکی از کوچه‌های هرات دیواری فرو ریخت. مردم، شگفت زده جای این رویداد را احاطه کردند و درویشی که در آنجا بود به‌وجود آمد و حال کرد. در پاسخ به‌انگیزۀ این کار، وی پاسخ داد که دیر زمانی است دیده است که دیوار به‌سوی کوچه متمایل است. اگر دیوار بی‌جان نیز سرانجام به گرایش خود کامیاب گردید، پس آیا جاندار، برآورده شدن آرزوهایش را نخواهد دید؟

نوایی این داستان را برای دل‌گرمی خویش می‌آورد و می‌کوشد امید خود را بر آن استوار گرداند که آرزوهای وی نیز روزی برآورده خواهد شد. پس از آن فصل مربوط به تخلص (فصل ۱۷۵) می‌آید که آن را یکسره گردانیده‌ایم و در پی آن ستایش از سلطان حسین ابوالغازی (فصل ۱۷۶) و بخش پایان کتاب (فصل ۱۷۷) می‌آید که در آن، تاریخ نگارش منظومه، ۹۰۴ هجری / ۱۴۹۸ میلادی، آمده است.

چنین پذیرفته شده است که سال ۸۴۴ هجری را سال تولد نوایی به‌شمار آرند. پیشتر دیدیم که خود وی گفته است که در شصت سالگی به سرودن لسان‌الطیر پرداخته است. اگر این اشاره او درست باشد از اینجا چنین برمی‌آید که کار، بسیار با شتاب انجام گرفته و برای پایان بردنش کمتر از یک سال زمان در کار بوده است. چنین محاسبه‌ی با شرح کاری که خودش آورده، یکسره همخوانی دارد. اگر او واقعاً

هر شب چهل تا پنجاه بیت سروده باشد، پس آنگاه کار می‌بایست در زمانی نه چندان دراز پایان گیرد، اما این در صورتی بوده است که مطالب لازم پیشتر فراهم شده باشد.

۴

(۱۴) منظومه نوایی را مورد بررسی جامعی قرار دادیم و در ضمن این کار اثر فارسی را که سرمشق او بوده از نظر دور نداشته‌ایم. این بازکاوی به ما امکان می‌دهد که به نتیجه‌گیریهای زیر بگذریم.

بدان‌سان که دیدیم نوایی بر آن نبود که اثری بکر پدید آرد. در آغاز، او این وظیفه را در برابر خویش نهاده بود که منظومه عطار را ترجمه کند و سپس چون یارای آن نداشت تا دشواریهایی را که بر سر راهش بودند کنار بگذارد، بر آن شد که آن را بازگو کند. بدان‌گونه که می‌بایست چون شرحی بر متن اصلی فارسی باشد. او به هیچ روی گرایش ندارد که خدمت ویژه‌ی برخویش منسوب دارد و نقش خود را بسیار خاکسارانه می‌نماید و مؤلف بودن را بی‌چون و چرا از آن عطار می‌داند. او در خاکساری خویش پیشتر و پیشتر می‌رود و تأکید می‌کند که از دریای بیکران عطار تنها خسی به دست آورده و به مروارید نرسیده است.

کاملاً روشن است که نوایی برای چنین وظیفه‌ی می‌بایست نقشه توزیع مطالب را در طرح پیشین نگاهدارد و از شیوه‌ی پیروی کند که سلف او شالوده‌ریزی کرده است. اما دیدیم که نوایی در جزئیات به خود اجازه داده است که فراتر رود. وی با نگاهداری بخشهای اصلی اثر عطار، مطالب را دسته‌بندی بیشتری کرده، در ساخت بخشهای جداگانه از همسانی‌اکیدی پیروی کرده و تقریباً بدون انحراف طرحی را که در نظر داشته رعایت کرده است (موازی بودن بخش بهانه‌ها با بخش پرسش‌ها). گذشته از این، وی در خود طرح نیز افزودگیهایی دارد که هریک موضوعی هستند. هدف از این افزودگیها آن بوده است که مسیر رویدادها منطقی‌تر باشد و شالوده‌های روانکاوانه آهنگها روشن‌تر گردند. در نتیجه، روایت، از حالت تجریدی و نداشتن وابستگی به زمان و مکان، که ویژگی اثر عطار است،

بیرون می‌آید و می‌توان گفت از نطفه به در آمده، واقع گرایانه‌تر و به زندگی انسان نزدیک‌تر گشته است.

(۱۵) در حماسه صوفیه، داستانها و تمثیلهایی که به شعر وارد شده، اهمیتی بزرگ دارد و این گونه چکامه‌ها از روزگار سنایی آغاز گردیده است.^{۸۱} این داستانها، سرتاسر ساخت منظومه را معین می‌کنند. اگر در آثار سنایی شماره آنها هنوز نسبتاً اندک است و آنها یکسره تابع نقشه کلی منظومه هستند، در آثار عطار شماره آنها رفته رفته فزونی می‌گیرد چنان که در برخی اثرها، آنها طرح اصلی را به طور قطع به سوی خویش متمایل می‌کنند و نگرش اساسی را به خود می‌دوزند. مطالبی که موضوع این داستانها را تشکیل می‌دهند بسیار سرشار و گوناگون هستند و سرچشمه‌های آنها غالباً با دشواریهای زیادی هویدا می‌گردند. در عین حال، بی‌درنگ این نکته به چشم می‌خورد که این داستانها با جهان بینی اسلامی دارای پیوندی هستند نه چندان استوار. در آثار عطار امثله فراوانی از این دست دیده می‌شود که دارای ویژگی نمایان بودایی و یا مانی‌گرایانه هستند. باید چنین پنداشت که سرچشمه این داستانها سخن پردازی مردم بوده است که در آن اعتقادات کهن در شکلی پوشیده، پس از پیروزی اسلام نیز بر جای بوده است. این مسأله، مسأله‌یی است بسیار پیچیده، و ژرف شدن در آن در اینجا بی‌مورد است. تنها یادآور می‌شوم که برای تاریخ اندیشه‌های ایرانی، گردآوری و به ترتیب در آوردن همه این مطالب فراوان، اهمیت بسیار بزرگی دارد. از اینجا چنین برمی‌آید که تمثیلهای نوایی برای ما اهمیتی کمتر ندارند، زیرا به رغم ویژگی ملی، آثار او نیز یکسره شالوده‌اش بر همان زمینه‌هایی است که همه زندگی ادبی مشرق اسلامی بر آن استوار است. از این رو من ضروری دانستم که پیشتر تسوجی جدی بر همه این داستانها بکنم و

۸۱. گمان می‌رود سرچشمه آنها از تمثیلهایی باشد که مشایخ صوفیه از دوران نخست تصوف برای آرایش مجالس خویش به کار می‌برده‌اند. نمونه‌های این گونه داستانهای کوچک را به فراوانی می‌توان در زندگینامه شیخ ابوسعید میهنه‌یی، ابوالحسن خرقانی و دیگران دید. آنها را در شکل نثر آمیخته به نظم می‌توان در منازل نامعلوم عبدالله انصاری یافت. این مسأله در خور بررسی جامعتری است و من پژوهش دیگری در این باره دارم که باید بزودی چاپ شود. (بنگرید: خطوط اصلی تکامل منظومه آموزشی و تعلیمی صوفیه در ایران، پیشین - ه. ت.)

محتوای کوتاه هر یک از آنها را بیاورم. هنگام گذار به نقش آنها در ترکیب کلی منظومه می‌توان چنین گفت: نوایی ۶۳ داستان به لسان الطیر وارد کرده است (شماره آنها به مراتب کمتر از شماره آنها در اثر عطار است). تنها دوازده داستان از آنها نقل داستانهای مربوطه منظومه فارسی، و بقیه یعنی پنجاه و یک داستان آن، نوآوری است. در نتیجه از شماره کل داستانها هشتاد و یک درصد می‌بایست به حساب آثار بکر نوایی منظور شود و بدین سان روشن می‌گردد که منظومه‌های فارسی و ترکی، در جزئیات خویش وجوه اشتراک چندانی ندارند.

سرچشمه‌هایی که نوایی موضوع این حکایتها را از آنجا گرفته است، تا آنجا که ممکن بود در بالا آوردیم. با نتیجه‌گیری از همه آنچه که گفته شد، می‌بینیم که نوایی از مطالب گوناگون فراوانی بهره جسته است: قصه‌های قرآن، حدیثها، زندگینامه مشایخ، افسانه‌های عاشقانه عربی و حکامه‌های پارسی، رویهمرفته، ظاهراً به خوبی بر او روشن بوده است. اما گذشته از داستانها که شالوده آن را سنت ادبی برپا کرده است، در آثار نوایی صحنه‌های گوناگونی نیز می‌بینیم که به احتمال، پیدایش خود را وامدار تجربه سرشار زندگی وی هستند. چنان که می‌توان فصلهای: ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۶ و ۵۹ را از این گروه برشمرد. در این داستانها *Pointe* معینی نیست و آنها، چنانچه در بیشتر موارد می‌بینیم، در چهار چوب افسانه در نیامده‌اند. اما در عوض در آنها مشاهده مستقیم و زنده‌یی دیده می‌شود و اینها قطعاتی از یادداشتها و رویدادهایی هستند که وی وابسته به فعالیت اداری خود با آنها روبرو شده است. این داستانها آثار نوایی را به آثار سعدی، آموزگار خردمند و نکته‌سنج اخلاق، نزدیک می‌کنند و تنها این تفاوت میان آنها هست که ما در آثار نوایی روزمره بودن اندرزهای سعدی و مهارت او را در همرنگ شدن با روزگار نمی‌بینیم. چنین مهارتی در آثار نوایی — وزیر نیرومندی که زندگی خود را در رفاه و بیغمی به سر برده — نمی‌توانسته است باشد و او ناچار نبوده است به نیرنگ و سفسطه‌های پیچیده و پوشیده‌یی دست ببرد که گاهی زندگی سعدی — این درویش بی‌خانمان — را در سرگردانیهای بی‌کرائش نجات می‌داده‌اند.

نوایی آرامانه به مشاهده می‌پردازد و برای او رفتار شیاد هندی که می‌کوشد در کوچه و بازار هرات جماعت زودباور شرقی را بفریبد (فصل ۶۲) و مرگ فاجعه آمیز

(فصل ۳۲) باغبان ناموفق (شاید هم در باغ خودش که در آنجا طاووسهای کمیاب را نگهداری می کرد، رخ داده باشد) به طرزی یکسان شایان توجه است. او درباره چاپلوس کاسه لیلی حکایت می کند که زندگی مرفه درگاه (فصل ۳۵) او را مسموم کرده و به مسخره پی بدل شده است. وی از سرنوشت غواصانی که در پی مروارید هستند در اندوه است (فصل ۵۶). تصویری از جماعت کنجکاوی می آورد که در گرد دیواری در حال فرو ریختن، ایستاده اند (فصل ۹۵). اومی کوشد از همه اینها استنتاجی کند که تأکیدی بر جهان نگری وی باشد. شاید هم که این نتیجه گیریها همواره درست نباشند اما به رغم آنها، تصویر زندگی ارزش خود را نگاه می دارد.

ویژگی دیگر این داستانها که میان نوایی و عطار تفاوت می گذارد، طنز سالم و ظریف آن است که در داستانهایی از آن دست که در بالا درباره درویش بنگی و مجنون دیوانه آوردیم، هست.

تردیدی نیست که نوایی با این دو قهرمان داستانها، همدردی چندانی ندارد. او حتی در مورد نخست بی چون و چرا نوشنده تهی مغز بنگ را نکوهش می کند. اما نکوهش او با طنزی همراه است که در آن کوچکترین تندی نیست و تمسخری نیکخواهانه چهره این پیرمرد با تجربه را روشنایی می بخشد. او در این لحظات از عطار جوشان و آتشین، که در تلاش برای هدف نهایی آماده است همه چیز را زیر پا بگذارد و همه را ویران سازد و با نفرت بر این جهان سپنج و هستی فناپذیر آن می نگرد، بسیار دور است.

در نتیجه باید گفت که نمی توان منظومه نوایی را ترجمه نامید. شخصیت مترجم در رده اول جای گرفته و شاعر ایرانی را با خود کشیده است. داوری درباره منظومه عطار از روی اثر نوایی ناممکن است. در میان همه آثار او گمان نمی رود چیزی یافت که بتواند از لحاظ ویژگی خود با لسان الطیر نزدیک باشد. محیط و دوران، اثر خود را بر منظومه نوایی گذاشته و با تقسیم کردن اندیشه های آغازین سراینده که خاکسارانه در آرزوی نقش مترجم بوده است، از آن اثری پدید آورده که یکسره بکر است. اگر بکوشیم در چند سخن ارتباط این دو را به یکدیگر توصیف کنیم، آنگاه می توانیم بگوییم که لسان الطیر نوایی، منظومه بی درباره منظومه عطار است. عطار بر دل نوایی در دوران کودکی وی تأثیری ژرف گذاشته و در همه عمر، نوایی پیوسته به موضوعهای عطار نگریسته و سرانجام در این

منظومه ارتباط خود را با اثر عطار نشان داده و برای ما حکایت کرده که اثر سلف بزرگ او چه شکلی در روح وی یافته است.

نمی‌توان انکار کرد که در نتیجه، شور و هیجان عطار در اینجا پایین آمده است. اثر نوایی واقع‌گرایانه‌تر، این جهانی‌تر و مادی‌تر است و بی‌وزنی، و هوایی بودن اثر عطار که به آن پروازی شتاب آمیز بخشیده است، در اثر نوایی جای خود را به منطق داده و گرایش نمایان آموزشی به آن بخشیده که در اثر عطار بسیار ملایم است. شخصیت این دو چکامه‌سرا سخت متفاوت است، و نباید در شگفت شد که چرا ثمره کار آنها درباره یک موضوع، بایکدیگر همخوانی ندارد. می‌توان این‌گونه‌گونی را تا بی‌نهایت ادامه داد. اما گمان نمی‌رود که نتیجه‌گیریهای نهایی ما از این کار، تغییر یابد. از این رو خردمندان‌تر می‌دانم که پژوهش خود را که به‌درازا کشیده شده است پایان دهم و به‌بخش‌نهایی بگذرم و در آنجا مسأله ارتباط نوایی را با تصوف مورد بررسی قرار دهم.

(۱۶) باز کاوی لسان‌الطیر به‌ما نشان داد که نوایی بی‌شک با تعلیمات صوفیه به‌خوبی آشنا بوده است. افزودن داستان‌هایی بر موضوع عطار و تغییر برخی از آنها با پاره‌یی دیگر، بدون آشنایی استوار با تصوف و درک ژرف وظایفی که شاعر ایرانی در برابر خود نهاده بود، کاری بود ناشدنی. برای انجام اندیشه او، کار بر روی آثار بدیعی صوفیه بسنده نبود. بلکه می‌بایست آن آثار خلاق که در آن روزگار شماره‌اش بسیار بوده است، به‌خوبی مطالعه شود. تردیدی نیست که نوایی از این اثرها بهره‌جسته است و این نکته حتی در اصطلاحات فلسفی که پیشتر آوردیم اثبات می‌گردد. تشخیص این نکته که نوایی دانش خود را مدیون چه تألیفاتی است، گمان نمی‌رود کاری باشد شدنی، زیرا اطلاعات معین دیگری در این منظومه نیست و نگاه به سایر آثار او^{۸۲} از وظایف این نوشته به شمار نمی‌آید. با این همه، گمان نمی‌رود بتوانیم بگوییم که نوایی صوفی بمعنای واقعی این واژه است. البته او از مشایخ درویشان نبوده است — برای این کار او می‌بایست از زندگی کاملاً سرپیچید و از جهان و گیرودار آن دست فرو شوید. در زندگینامه او در این باره چیزی نیست و او همواره در کارهای دولت‌شرکتی فعال

داشته و در دربار نقش بزرگی ایفا کرده است.

می‌توان نگاه نوایی را به تصوف گونه‌ی هوسکاری و گرایش مشخص رومانتیکی دانست. صوفی‌گرایی در کشورهای دارای فرهنگ ایرانی‌گسترش بسیار وسیعی یافته و طبقات حاکم را نیز با همان نیرویی که قشر پیشه‌وران کوچک را در برداشت، فراگرفته بود و شخصیت‌های بزرگ این تعلیمات از همان قشر پیشه‌وران کوچک سر برآورده بودند. اما ممکن بود به تصوف توجه داشت و در عین حال آن را در زندگی به کار نبست و بیشتر متصوف بود تا صوفی. تصوف مردمی را به سوی خود می‌کشانید که به‌آزاد اندیشی گرایش داشتند. زیرا تصوف امکانات وسیعی برای جستجوهای متافیزیکی باز می‌کرد که تمایل برای آن در جنوب باختری آسیا همیشه بسیار بوده است. همواره امکان نبود که نظریات فلسفی ساخت و در عین حال مسامانی مؤمن بود. اما در زیر پوشش اصطلاحات صوفیه، می‌شد *de jure* در چهار چوب اسلام باقی ماند و عملاً از خطه آن گام فراتر نهاد. شگفت‌آور نیست که بزرگترین شخصیت‌های جهان اسلام به گونه‌ی در زیر نفوذ تعلیمات صوفیه بوده‌اند.

سرشت نوایی به سوی جهان‌نگری بدبینانه گرایش داشت و نزدیکی به نماینده بزرگ تصوف خلاق، یعنی جامی نیز این گرایش را در او افزون ساخت. می‌دانیم که چگونه نوایی به این شاعر که تقریباً همه زندگی خود را در گوشه حجره‌ی در نزدیکی هرات به سر برده بود، احترام می‌گذاشت. شرایط بدان گونه فراهم شده بود که همه چیز، نوایی را به این سو می‌کشانید، با این همه، او این راه را به پایان نبرد. نوایی همه جهات اخلاقی تصوف را پذیرفته بود، هدف غایی آن را برای خویش آرمان ساخته بود، اما از آن محیطی که روزگار به آنجا کشانیده بودش، نگسسته بود. او طرفدار پر وجد تصوف و صوفی فی‌النفسه بود؛ این تعلیمات را می‌شناخت. اما در کار، صوفی نشد. شاید نتیجه گیریهای تند عطار حتی تا اندازه‌ی او را ترسانده باشد. دست کم می‌توان از تلاش نوایی برای نرم‌تر کردن و اعتدالی‌تر کردن نتیجه گیریهای تند عطار در منظومه‌های خویش، چنین استنتاجی کرد.

احتمالاً لحظاتی بوده که فضای اطراف بر نوایی فشار وارد می‌کرده و او سنگینی بار مسئولیت را حس می‌کرده است.

ممکن است آن بیتهایی را که در بخش پایان لسان‌الطیر می‌بینیم، در همان لحظه‌ها سروده باشد. او در آرزوی رسیدن به هدف نهایی صوفی بود و در راه آسودگی و آرامشی که فنا یعنی پایان‌پذیرفتن هستی فردی به او وعده می‌داد، می‌کوشید. این آرزوها در هفت مناجات گرم و صمیمانه او که برابر با هفت وادی عطار است، جلوه‌گر است. او درک می‌کرد که گمان نمی‌رود روزی به این هدف برسد، زیرا محیط اطراف به او اجازه نمی‌داد که با گامهای قاطعی به این سو برود. اما نیت بود؛ و او خود را با تمثیل دیوار در حال فروریختن که فرجام آرامش بخش همه این قسمت پرهیجان است، آرامی می‌بخشید. زیرا حدیث می‌گوید: بانیات خود نزد من بیایید نه با کارهای خود.^{۸۳}

نوایی به مفهوم فنی واژه، صوفی نبود. اما چیزی بیشتر از آن بود. بررسی لسان‌الطیر به ما هنرمند بزرگ و استاد سخنی را می‌نماید که می‌تواند از چنین مطالبی اثری بکر پدید آورد. اما گذشته از استعداد هنری، مردی فرهیخته بانگرشی گسترده و با تجربه بزرگ از زندگی را می‌بینیم که دل بزرگ پر از عشق او به مردمی که در کنارش بودند و با این عشق می‌توانست همه کمبودها را نادیده انگارد و ببخشد، ارزش او را والاتر می‌گرداند.

هنرمندان و سخنورانی هستند که ما را وادار می‌کنند در برابر آنها سر فرود آوریم. اما گاهی سخنور هنرمندی، انسان را در پی خود می‌کشاند و چنان است که گذشته از سرفروود آوردن در برابر استعدادش، می‌خواهد که او را چون انسان دوست بدانند. میرعلیشیر نوایی چنین مردی بود.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____

Vol. _____

Book No. _____

Copy _____

Accession No. _____

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
|--|--|--|--|



خیاط‌نامه فریدالدین عطار

تردیدی نیست که تألیفات فریدالدین عطار تأثیری بس بزرگ بر ادبیات فارسی داشته است. هرچند که برخی از معاصرانش او را به دلیل تألیفات فراوان به بسیادگویی متهم کرده‌اند^۱، اما تألیفات فراوان سبب شد که آوازه او همه کشورهای اسلامی را فراگیرد. خود عطار خبر می‌دهد که چهل کتاب نوشته و شماره بیت‌های این کتابها به ۲۰۲۰۶۰ می‌رسد.^۲ از این چهل کتاب سیزده کتاب را برمی‌شمرد:

جوهرالذات، مظهرالعجایب، وصلت‌نامه، اسرادنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، بلبل‌نامه، اشترنامه، تذکرة الاولیاء، معراج‌نامه، مختارنامه، جواهرنامه، شرح‌القلب. نامهای بیست و هفت کتاب دیگر ذکر نشده است. ه. اته. در کتاب خود ادبیات پادسی نوین، ۲۶ اثر عطار را برشمرده است که همه آنها را از وی می‌داند.^۳ از مقابله اطلاعات مندرج در فهرستهای اروپایی در باره نسخه‌های خطی که به عطار نسبت می‌دهند، نام ۵۴ اثر به دست می‌آید. بدین‌سان، ما در اینجا با یک سردرگمی پیچیده‌ی سروکار داریم، که تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، هنوز هیچ ایرانی‌شناسی

۱. مثلاً در خسرونامه آمده است:

کسی کو چون منی را عیب جوی است همی گوید که او بسیار گوی است
اقتباس از مقدمه عبدالوهاب قزوینی در تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص یج.

۲. همانجا، ص یج.

بدان خود را که سی‌وده کتب را نهادم بر طریق علم اسما

۳. بنگرید: Ethé, *Glph*, 285-286.

- ۱) کنزالحقایق؛ ۲) منطق‌الطیر؛ ۳) هفت وادی؛ ۴) پندنامه؛ ۵) خیاط‌نامه؛
- ۶) وصیت‌نامه؛ ۷) خسرونامه (گل و هرمز)؛ ۸) گل و خسرو؛ ۹) اسرادنامه؛ ۱۰)
- اسرادالشهود؛ ۱۱) کنزالاسراد؛ ۱۲) مصیبت‌نامه؛ ۱۳) جوهرالذات؛ ۱۴) حلاج‌نامه؛
- ۱۵) منصورنامه؛ ۱۶) اشترنامه؛ ۱۷) لسان‌الغیب؛ ۱۸) بلبل‌نامه؛ ۱۹) وصلت‌نامه؛
- ۲۰) بیسرنامه؛ ۲۱) مفتاح‌الفتوح؛ ۲۲) مظهرالعجایب؛ ۲۳) الهی‌نامه؛ ۲۴) دیوان؛
- ۲۵) مختارنامه؛ ۲۶) تذکرة الاولیاء.

برای به ترتیب در آوردن آن نکوشیده است. (بنگرید، راهنمای کتابشناسی).
 چاره‌ی نیست جز این که اعتراف کنیم که تا کنون فهرستی رضایتبخش
 از آثار عطار نداریم و حتی نمی‌توانیم با اطمینان خاطر شماره‌ کلی آثار او را نام ببریم.
 البته، این مسأله‌ی است که حل آن دشوار است، اما نمی‌توان ادعا کرد که
 اصولاً حل ناشدنی است. راه حل تنها در پرتو پژوهش و بررسی مستقیم همه آثار
 منظومی که به عطار منسوب می‌دارند، به دست خواهد آمد: اگر تنها به بررسی
 عنوانها بسنده کنیم این مسأله دشوار را باز هم پیچیده‌تر خواهیم کرد.

همین اندیشه مرا برانگیخته است تا در اینجا یکی از کوتاهترین مثنویهای
 عطار را مورد بررسی قرار دهیم. نسخه خطی این مثنوی نسبتاً در فهرست مجموعه‌های
 اروپا نادر است و عنوان آن حتی در تازه‌ترین فهرستها نیز بدرستی تعبیر نمی‌شود.
 من خیاط نامه را در نظر دارم که در شرح ه. اته همچون خیاط نامه یا کتاب انتقال
 آمده است. موزه آسیایی دارای یکی از پرارزترین نسخه‌های خطی آثار عطار
 است،^۴ که در آن کتاب این منظومه نه چندان بزرگ نیز در بین آثار کمیاب
 شاعر جای دارد.^۵

نگارنده بر شرحهای زیرین از این اثر آگاهی دارد:

اشپرنگر—ص ۳۵۶ (۱۳۶)، ه. اته (India office)—۳۳. ۱. (۱۰)، بانکیپور—
 ۶۷، ۱، ایوانف (As. Soc. of Bengal-486 Curson Collection-204₁₅). در همه
 شرحها عنوان کتاب خیاط نامه خوانده شده و همگی نیز به کتاب انتقال ترجمه
 کرده‌اند (Sprenger: Book of transition). اما، من فکر می‌کنم که چنین قرائتی
 تنها در اثر عدم توجه آ. اشپرنگر بوده و مؤلفان دیگر نیز بدون توجه به مفهوم
 عنوان، از او پیروی کرده‌اند. ظاهراً آ. اشپرنگر زحمت خواندن این اثر را بر خود
 هموار نکرده و به ترجمه عنوان آن از روی حدس و گمان خرسند شده است. برای
 من مفهوم این عنوان روشن نیست. در متنهای فارسی واژه خیاط به معنی دانه، گذر
 بسیار به ندرت دیده می‌شود و به هیچ روی نمی‌توان آن را در فرهنگ واژه‌های

۴. نگارنده بر آن است که شرح کامل این نسخه خطی بسیار جالب را در آینده نزدیک چاپ
 کند (شماره آن Nov. 293 است). (شماره تازه آن - C1166 است. چنین اثری از برتلس
 چاپ نشده است - ه. ت).

۵. بنگرید: ورقهای ۱۴۰ ب - ۱۷۱ ب. شماره کلی بیتها ۹۳۵ است.

یک ایرانی فرهیخته یافت. اگر ما می‌خواستیم آن را به معنی گذار و انتقال از ویژگی‌های نکوهیده به نکوکاری بپنداریم، آنگاه این معنی با این اثر موافق نبود، زیرا در آغاز درباره نکوکاری سخن می‌رود و سپس درباره کارهای نکوهیده. ترتیب عکس آن نیز کاملاً غیرطبیعی خواهد بود.

فکر می‌کنم که توضیح این عنوان را راهی بمراتب آسانتر باشد. عطار در فصل آغاز کتاب داستان پیدایش این اثر را نقل می‌کند:

زمن کرد التماسی بختیاری که بنوسیم برایش یادگاری^۶
کتاب، عنوان زیر را گرفته است:

چو بر کاغذ نهادم نوک خامه نوشتم نام این^۷ خیاط‌نامه
درو ده فصل را بنیاد کردم وزو جان عزیزان شاد کردم^۸
البته از این بیت نمی‌توان معنی واقعی عنوان را مشخص کرد. اما سپس گفته می‌شود:
هنر می‌ورز خیاطا به هر حال هنر بهتر ز ملک و شاهی و مال^۹
البته، در اینجا نمی‌توان خیاط را خیاط خواند زیرا در این جمله خطاب، ما باید شخص مورد خطاب را ببینیم.^{۱۰} این مرد کیست؟ پاسخ این است که همان بختیاری که عطار را به نگارش اثر برانگیخته و احتمالاً پیشه‌اش دوزندگی، خیاطی، بوده است.

به عقیده نگارنده تردیدی نیست که این منظومه را عطار سروده است. سبک ویژه منظومه و موضوع آن این عقیده را تأیید می‌کند. گذشته از این دلایل اثبات درونی، نشانه‌ی بیرونی نیز هست که در این مورد بسیار اهمیت دارد و آن نام شاعر است که در آغاز فصل دوم می‌بینیم (ورق ۱۴۱ الف):

چه گوید بنده عطار، سزایش^{۱۱} خدا گفتست در قرآن ثنائیش
بدین‌سان پس از روشن ساختن مسأله^{۱۱} مؤلف در خطوطی کلی و نیز روشن-

۶. ورق ۱۴۱ الف. ۷. در نسخه خطی - نامه.

۸. ورق ۱۴۱ ب. ۹. ورق ۱۴۵ ب.

۱۰. گذشته از این، وزن شعر ایجاب می‌کند که ی تشدید داشته باشد و از این‌رو از لحاظ وزن نیز تنها می‌توان خیاط خواند نه اینکه خیاط.

۱۱. یعنی سزاوار پیامبر - برتلس.

ساختن معنی عنوان، می‌توانیم به بررسی کوتاه محتوای آن پردازیم: ۱۲

فصل نخست (بدون عنوان) و با بیت مطلع:

به نام آنکه هستی زونشان یافت نفوس ناطقه زو نور جان یافت

شامل فرمول معمولی توحید است که در فصل دوم (ورق ۱۴۱ الف) دارای عنوان فی نعت النبی صلی الله علیه وآله وسلم است و به ستایش پیامبر می‌انجامد.

فصل سوم (همانجا) — آغاز کتاب — درباره داستان نگارش منظومه است که طبق نقشه‌ی مشخص طرح گردیده. اثر به ده فصل نابرابر تقسیم می‌شود که در هر یک از آنها شرح یکی از کارهای نیک (پنج فصل نخست) و یا شرح یکی از کارهای نکوهیده آمده و مطلب با یک تمثیل کوچک روشن‌تر می‌گردد. ۱۳

فصل چهارم (ورق ۱۴۱ ب) — فصل اول دستایش عقل — در ستایش خرد و نیروی آن برای انسان است و در توضیح، تمثیلی از زندگی یوسف (فصل پنجم، ورق ۱۴۲ الف) می‌آید: هنگامی که یوسف را از زندان نزد فرمانروای مصر بردند، فرمانروا او را بر تخت خویش نشاند و کمر به خدمت او بست. تنها در پرتو خرد بود که یوسف به این افتخار رسید.

در فصل ششم زیر عنوان حکایت (ورق ۱۴۲ الف) تمثیلی دیگر است درباره اهمیت خرد برای انسان. عطار می‌نویسد که این حکایت را از استادش شنیده است: ۱۴

۱۲. بررسی کوتاه و کلی موضوع بسیار سودمند است. مشکل است انتظار داشته باشیم که بسیاری از ایرانشناسان به بررسی و مطالعه آثار عطار پردازند. تنها کسی می‌تواند به این کار دست یازد که توجه ویژه‌ی به آثار عطار داشته باشد. در عین حال، حکایات کوچکی که عطار به آثار خود وارد کرده است، برای بررسی موضوع در ادبیات فارسی بسیار اهمیت دارد. این حکایتها حتی برای کسانی که خاورشناس نیز نیستند مطالب هرارزشی برای مقایسه هستند. در نتیجه این بررسی، موضوع می‌تواند برای گروهی پژوهشگران نیز سودمند و دلپسند باشد.

۱۳. در اینجا نیز همان ساختی را می‌بینیم که در فصلهای منطق الطیر پیرامون شرح مرغان و ویژگی آنها دیده‌ایم. بنگرید: مقاله نگارنده نوایی و عطارد در مجموعه میرعلیشیر، لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این کتاب، پیشین - ه. ت). تنها فصل آخر همانطور که خواهیم دید، ساختی دیگر دارد.

۱۴. گمان نمی‌رود که مقصود از استاد مرشد او باشد. احتمالاً استادی در نظر است که به عطار

روزگاری فرمانروایی دادگر می‌زیست که یگانه پسرش ابله بود. پدر فرمان داد تا رمالی را فرا خوانند و از او خواست که به پسرش هنر خود را بیاموزاند. رمال خودداری می‌کرد، اما سرانجام ناگزیر شد موافقت کند. پس از چند سال پسر را آورد و به فرمانروا گفت که آموزانیدن هنر رمالی به پایان رسیده است. پدر انگشتی در دست گرفت و از پسرش خواست تا بگوید، آنچه در دست اوست، چیست. پسر صورت رمل برکشید و گفت: «این چیزی است از کان، اما روی آن کار شده، گرد است و در میانش سوراخی دارد و احتمالاً باید سنگ آسیاب باشد. نتیجه تمثیل چنین است: ابله را نمی‌توان چیزی آموخت، برای آموختن استعداد ذاتی در کار است.

فصل هفتم (ورق ۱۴۳ ب) زیر عنوان فصل دوم در ستایش علم و شامل تمثیل کوچک زیر است (فصل هشتم، ورق ۱۴۴ ب):

روزگاری درویشی خردمند می‌زیست. اثری فلسفی نگاشت و آن را به نام سلطان کرد. اما بزودی پی برد که حامی او از فلسفه سردر نمی‌آورد و آن را به نام مرد دیگری کرد. همینکه سلطان بر این کار آگاه گردید در خشم شد، درویش را فراخواند و به او پیشنهاد کرد که این مسئله دشوار را باز گشاید: «اگر دختری به خواست خود شوی کند، آیا می‌توان در صورتی که شوی نخستش نمرده و او را طلاق نداده باشد، او را به شوهر داد؟» درویش پاسخ داد آری، در صورتی که شوی نخست عین باشد. سلطان بر خود گرفت و بیشتر در خشم شد. علمای درگاه را جمع کرد، از جسارت درویش شکوه کرد و از آنها خواست که درویش را طرد کنند. علما بی‌درنگ پذیرفتند و گفتند اگر سلطان بخواهد، آنها آماده‌اند که صدها گدایی چون او را برانند. درویش خندید و داستان دل‌انگیزی از موشانی که می‌خواستند زنگوله به گردن گربه ببندند بازگفت و سلطان

→

پزشکی و داروسازی آموخته است؛ احتمال دارد که این استاد، مجدالدین بغدادی باشد. بنگرید: مقاله نگارنده دباغیات شیخ مجدالدین بغدادی چاپ سال ۱۹۲۶ میلادی (در این کتاب، پیشین؛ مقابله شود با: ی. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۵۲۷-۵۰۵ ت.)

با شنیدن این حکایت او را بخشید.

فصل نهم (ورق ۱۴۶ الف) زیر عنوان فصل سیوم دد ستایش حلم که در این حکایت ویژه تجسم یافته است (فصل ۱۰، ورق ۱۴۶ ب):

ابراهیم ابن ادهم شیخ نامدار صوفیه، در راه، سواری ناشناس دید که از او خواست تا راه را نشان دهد. ابراهیم دستش را به سوی آسمان برداشت. سوار از او خواست که شوخیهای احمقانه را کنار گذارد و راه شهر را به او بنمایاند. آنگاه شیخ، راه گورستان را نشان داد. سوار در خشم شد و تازیانه‌یی بر سر شیخ نواخت. ابراهیم سخنی بر زبان نراند، به آرامی به سوی چشمه رفت و خون از چهره بشست. سپس، سوار جماعتی از مردم دید که ظاهراً در جستجوی کسی بودند. آنها در پاسخ به این که در جستجوی کیستند، گفتند که ابراهیم ابن ادهم را جستجو می‌کنند که نخواستہ است به شهر پر از گناه آنها گام بگذارد و از این رو به پیشوازش برآمده‌اند. آنها وعده دادند که اگر سوار شیخ را به آنها نشان دهد، پاداشی نقدی دریافت خواهد کرد. سوار پرسید که شیخ چه نشانه‌یی دارد؟ آنها جامه شیخ را تشریح کردند و گفتند تن پوشی از نمد بی‌آستین. سوار به تلخی گریست و دیدار خود را با شیخ بازگفت. سرانجام آنها ابراهیم را که در کناره رودخانه‌یی در خوابی ژرف فرو رفته بود، یافتند. سوار از شیخ پوزش خواست و شیخ او را به این شرط بخشید که در عمرش دیگر کسی را نرنجانند.

فصل یازدهم (ورق ۱۴۸ الف) — فصل چهارم دد ستایش شکر — در باره شکر و سپاس است و آن را چنین معین می‌کند:

نه شکرست آن که چون خوردی طعامی

ز حمدت بر زبان آید کلامی

که شکر آن است گردستار سرنیست

تو گویی شکر کم آزار سرنیست

این گفته با تمثیل زیر تأیید می‌شود (فصل دوازده، ورق ۱۴۸ الف):

مردی که در زندان بوده است از بیدادگری پروردگار شکوه می‌کند،

ناگهان چشمانش چنان درد می‌گیرد که عذاب زندان از یاد می‌برد. شکوه و شکایت او بیشتر می‌شود و آنگاه درد سر نیز بر درد چشم می‌افزاید. روزی در زندان مردی را می‌بیند که با زنجیر به سگی بسته شده است و با آن سگ از یک ظرف غذا می‌خورد. سگ می‌میرد، اما این تیره‌روز را آزاد نمی‌کنند و او ناگزیر می‌شود لاشه گندیده سگ را همراه بکشد. مرد نخست با دیدن این منظره شکرخدا می‌گزارد که به چنین عذابی دچار نشده است.

عطار شکر را سه مرحله می‌داند: درک آن (علم)، حس آن (حال) و تجلی آن (عمل).

فصل سیزدهم (ورق ۱۴۹ ب) شامل تمثیل دیگری است که به گفته عطار، آن را از استادان معنوی (پیران) خویش شنیده است:

بازرگانی حکایت کرده است که در روم ثروتمندی را می‌شناخته که دخترش هیچگاه شادمان و خرسند نبوده است. وقتی که بازرگان پس از سالهای دراز دوباره به دیدار دوستان دیرین خود به روم رفت، دانست که آنها همه دارایی خود را از دست داده و به خاک‌گذاری نشسته‌اند. اندوهگین شد و از دیده‌اش اشک خون جاری‌گشت، اما در این هنگام، دخترک با خنده شادمانی بربل به سوی او دوید و چون او را گریان دید با غمخواری پرسید که آیا چیزی گم کرده است؟ او انگیزه اندوه خود بازگفت و از شادی وی در شگفت شد. دخترک در پاسخ گفت: زمانی که ما ثروت داشتیم، من از عقوبت الهی هراس داشتم اما اکنون امیدوارم که روزی بهشت را به پاداش دریابم.

فصل چهاردهم (ورق ۱۵۰ الف) — فصل پنجم دستایش هبر — در ستایش بردباری است. عطار برای بردباری سه شکل می‌داند: ۱- بردباری در مصیبت و تیره‌روزی ۲- بردباری در طاعت و کارهای نیک و ۳- بردباری برای دوری‌گزیدن از خطا و اشتباه. این نظریه در حکایت کوچک زیر تجسم یافته است (فصل پانزدهم، ورق ۱۵۱ الف):

در روزگار پیامبر زنی پارسا می‌زیست به نام ام‌عبدالله که او را پسری هژده ساله بود. پسر به تب نوبه دچار شد و مرد.

عطار در اینجا درد این فقدان سخت را ترسیم می کند و خبر می دهد که خودش نیز به چنین دردی دچار شده است:

زمن پرسید کین احوال چون است

که دایم در دلم صد جوی خون است
اما، زن شکوه نمی کرد و تنها در این فکر بود که چگونه این خبر ناگوار را به پدر که تا حد مرگ، از کار در مزرعه مانده شده است، پس از بازگشت از کار به او بدهد. هنگامی که شوی زن به خانه آمد و از پسر پرسید، زن گفت: در خواب است و بیدارش مکن. زن به شوهر شام داد، شوهر به مسجد رفت و بازگشت و در آغوش زنش آرام خفت. بامداد زن به او گفت: دیروز من چیزی شگفت دیدم. مردی امانتی نزد همسایگان ما گذاشته بود و وقتی آمد و خواست اموال خویش باز ستاند، همسایگان گریان شدند و لب به شکوه گشودند. شوهر پاسخ داد که همسایگان نادانند، زیرا آنها تنها از وظیفه‌ی که بر عهده داشتند خلاصی یافته‌اند. آن وقت زن آنچه بر پسرشان رفته بود باز گفت. شوهر که بردباری او را دیده بود، این غم جانسوز را مردانه تحمل کرد.

فصل شانزدهم (ورق ۱۵۲ ب) — فصل ششم در مذمت طمع — آغاز بر شمردن

کارهای نکوهیده است و با شرح حرص آغاز می گردد و در حکایتی تجسم می یابد که آن را نیز عطار از استادش شنیده است (فصل هفدهم، ورق ۱۵۳ الف):

در روزگار سلطان محمود پیرمردی می زیست که در باغش درخت آلو روییده بود. خودش از میوه آن درخت نمی خورد و به خانگیان نیز اجازت نمی داد که بر آن میوه دست برند. وقتی میوه رسید، سبزی پر کرد و نزد سلطان برد به این امید که او را پاداشی نیکو دهند. ناگهان سلطان را در راه دید و سبد به او داد. سلطان به یکی از حاجبان دستور داد سبد را بستاند و مرد را نیز بدارد. حاجب گمان برد که سلطان دستور به بازداشت پیرمرد داده، او را به زندان برد و پیر مرد یک سال در بند بود، زیرا سلطان او را از یاد برده بود. ناگهان

محمود بیمار شد و هیچ دارویی از درد او نمی کاست. فکر کردند که شاید بازداشت مردی بیگناه علت بیماری سلطان بوده است و حاجب بی درنگ به یاد پیرمرد افتاد. از شنیدن این خبر، محمود بی اندازه اندوهگین شد، پیرمرد را به گنج خود فرستاد و به او اجازه داد که هر گوهر گرانبهائی که می خواهد، برگزیند. پیرمرد تبری تیز برگزید تا با آن، درخت بدبختی آور آلو را براندازد.

فصل هژدهم (ورق ۱۰۰ الف) — فصل هفتم در مذمت حسد — شامل حکایتی است که برای مقایسه پژوهشی حکایتها شایان توجه است ۱۵ (فصل نوزده، ورق ۱۰۰ ب):

درویشی هر بامداد نزد سلطان می رفت و او را راهنمایی می کرد و در عوض، پاداش می گرفت. همسایه اش براو رشک برد و بر آن شد که سرانجام او را نابود کند. روز دیگر درویش را به خانه دعوت کرد و سپس نزد سلطان رفت و گفت درویشی که دوست تو است بر تو تهمت روا می دارد. سلطان را راهنمایی کرد که روز بعد درویش را برای گفتگویی محرمانه فرا خواند و پیش بینی کرد که درویش هنگام گفتگو از شرم روی از سلطان باز خواهد گردانید. روز دیگر، مرد نیرنگ باز، درویش را به خانه اش دعوت کرد و خوراکی سیردار به او داد. مهمان برای رعایت احترام و ادب آن طعام خورد و سپس هنگام گفتگویی که پس از خوردن طعام باشاه داشت، واقعاً می کوشید چهره از شاه بگرداند تا این که با بوی ناخوش سیر، شامۀ شاه را نیازارد. شاه نامه یی سربسته و ممهور به درویش سپرد تا برای غلامی که در بیرون شهر می زیست ببرد. در نامه فرمان داده شده بود که آورنده نامه را بکشند. درویش پس از بیرون رفتن از دربار با همسایه حسود خود روبرو شد و ماجرای نامه را به او گفت. همسایه با خود اندیشید که این نامه باید هدیه یی دیگر باشد، با زاری و تمنا نامه را از درویش گرفت و نزد

غلام برد و در دم کشته شد.

عطار در پایان دوباره خیاط را یاد می‌کند:

حسد هرگز سبر خیاط بر کس نصیب خود برد از رزق هر کس

فصل بیستم (ورق ۱۵۸ الف) — فصل هشتم در مذمت بخل — شامل تمثیل

زیر است (فصل بیست و یکم، ورق ۱۵۸ الف):

جوانی ثروتمند که در روزگار عیسی می‌زیست بر زن جوانی که تصادفاً در راه دیده بود، عاشق شد و او را به زنی گرفت. زن، یک دست‌نداشت و از جوان شرم می‌کرد. پروردگار ندبه او شنید و دستش را به او باز داد.^{۱۶} روزی هنگامی که جوان و زنش به خانه بازگشته بودند، صدای درویشی به گوششان رسید. زن دو پاره نان برداشت که به درویش دهد، اما شوهرش نگذاشت. زن چنین پنداشت که شوهرش بخیل است و گریان شد. اما شوهر گفت: «این کم است، کاسه‌بی پر از طعام او را ده.» زن به درویش نگریست و دید که این نخستین شوی اوست، که از لثامت به گدایی افتاده است. پس زن ماجرای خود بر شوهر بازگفت. شوهر او مردی بوده است بسیار بخیل و لئیم. روزی هنگامی که شوهر در خانه نبود، زن مرغی را به گدا داده بود که انگشتی گران‌بها در شکمش پنهان کرده بود. شوهر پس از بازگشت خشمگین شد، زنش را طلاق داد و از شهر بیرون کرد و یک دستش را نیز برید.^{۱۷} در این هنگام، جوان گریان شد و گفت آن گدا همین جوان بوده و انگشت برای او ثروت آورده است.

فصل ۲۲ (ورق ۱۶۰ الف) — فصل نهم در بیان حرص — شامل حکایتی است

که آن را نیز عطار از پیر خود (فصل ۲۳، ورق ۱۶۱ ب) شنیده است:

۱۶. احتمالاً این شفای معجزآسا را باید به گونه‌ی به عیسی وابسته دانست که طبق روایات اسلامی پزشکی کامل بوده است. در غیر این صورت، اشاره به نام او که در آغاز آمده است، توجیه نمی‌شود. ظاهراً این زن و شوهر باید نزد عیسی رفته و سپس به خانه بازگشته باشند. عطار، شرح مأخذ خود را به اجمال آورده و بدین‌سان تا اندازه‌ی ارتباط منطقی حکایت برهم خورده است. شاید هم، این گناه نساخ باشد؟
۱۷. به گناه دزدی.

بازرگانی کیسه‌یی دینار زر، سر به مهر به یک قاضی به امانت سپرده بود و پس از گذشت ده سال خواست تا نقدینه را باز ستاند. مهر کیسه دست نخورده بود، اما درون آن به جای زر، مس بود. پادشاهی که بازرگان فریب خورده به او شکایت برده بود به وی گفت: ترا گواهی زیست و در ظاهر حق با قاضی است. اما پادشاه به بازرگان وعده داد که راه چاره‌یی برای این کار خواهد یافت. پادشاه بالش حریر گرانبهائی داشت. گوشه بالش را درید و عازم شکار شد. فراش از مشاهده پارگی بالش سراسیمه شد. از پی استاد رفوگری رفت و پارگی را چنان رفو کرد که حتی یک بخیه آن دیده نمی‌شد.^{۱۸} شاه فرمان داد تا این رفوگر را فرا خوانند و معلوم ساخت که همین رفوگر به دستور قاضی کیسه را رفو کرده است. قاضی به کیفر رسید و بازرگان زر باز یافت.^{۱۹}

فصل بیست و چهارم (ورق ۱۶۵ الف) — فصل دهم در مذمت کبر — در نکوهش خودستایی است که به هفت مقوله زیر تقسیم می‌شود:

۱. خودستایی دانشمندان (فصل بیست و پنجم، ورق ۱۶۶ ب). این خودستایی در داستان زیبای تجسم یافته است که آن را از آغاز تا پایان همچون نمونه سبک می‌آوریم:

حکایت

شنیدستم دو دانشمند بودند
که خود را سخت دایم می‌ستودند
زعجب و کبر گشته سخت گمراه
شدندی گه‌گهی در مجلس شاه

۱۸. این ابیات شایان توجه است:

به پاسخ گفت من این کار دانم ترا زین غم همین دم وا رهام
ولی يك تنگه زر سرخ باید اگر خواهی که این کارت برآید
سکه زر در اینجا تنگه نامیده شده است و نگارنده در آثار سایر مؤلفان آن زمان این واژه را ندیده است.

۱۹. این حکایت نیز در روایات گوناگونی دیده می‌شود.

شهی فرخنده بد صاحب کیداست
 در ایشان عجب میدید و فراست
 بخلوت هر یکی را امتحان کرد
 تجرب اعتقاد این و آن کرد
 ازین پرسید شه کان مرد چه مردیست
 وزو پرسید کین عالم چه مردیست^{۲۰}
 بیاسخ گفت شاهها او حماریست
 پلید ژاژخای هرزه کاریست
 بگفت این بیسرو گاویست پر خوار
 هنرهایش همه ریشست و دستار
 چو سلطان نقد هر یک بر محک زد
 عیار هر دو بس دون آمد و بد
 بخود گفتا نباید داشت حرمت
 مر اینها را همی باید مذمت
 دگر روز آمدند در مجلس شاه
 چنان در عجب ماندند سخت گمراه
 امیران و وزیران جمله حاضر
 شده سلطان ازینها هرزه خاطر
 کشیدند آن زمان سیلان سلطان
 ز نعمتها برنج و مرغ بریان
 بیاورجی چنان گفت آنگهی^{۲۱} شاه
 بیاور یک طبق پراز جو و گاه
 بیاراز پنبه دانه یک سبد هم
 بنه در پیش ایشان همدرین دم

۲۰. این بیت آسیب دیده و وزن آن در مصرع اول ناقص است و هجای کشیده مرد مورد توجه قرار نگرفته است.

۲۱. در نسخه خطی - آن که.

چنان کش شاه فرمود آنچنان کرد
ز کبر و عجب شان خوار جهان کرد
بر هر یک برنج و مرغ بریان
نهاده بود ایشان مانده حیران
ازان هر دو یکی چون یار بگریست
بشه گفتا بفرما کین سبب چیست
چه کردیم و چه گفتیم و چه حالست
که اندر خوردمان این گوشمالست
بگفتا شاه قول عالمانرا
بباید کرد در دهر عاقلانرا
تو گفتی گاو پر خوارست این مرد
ترا او همچنین نسبت بخر کرد
نباید گاو را جز پنبه دانه
خران را جو دهند اهل زمانه
بدانستند آنگه جرم خود را
سزا نیکی نباشد هیچ بد را
اگر خواهی نگردی در جهان خوار

مکن خواری بمردم هیچ زنهار

۲. زهد فروشی، دومین پایه برای کبر است (فصل ۲۷، ورق ۱۶۷ ب).

شرح این پایه در حکایت زیر می‌آید (فصل ۲۸، ورق ۱۶۸):

عیسی و مریم نزد زاهدی رفتند. چنین شد که در همان زمان مردی
گناهکار نیز آمده بوده و می‌خواست گناهانش را در آن جمع باز خرد.
اما زاهد نخواست که گناهان آن مرد پاک شود و او را با خشونت راند.
گناهکار که تحقیر شده بود غمگینانه خانه را ترک گفت و با ندبه از
پروردگار طلب بخشش کرد و گناهانش بخشیده شد. اما زاهد برای کبر
به کیفر رسید.

بیت زیر که ظاهراً از روحیه ملامتیه ناشی شده، نمایانگر ویژگی این نکته است:

عصا و مهره چند و کهنه پوشی نباشد زهد خود را چند فروشی
۳. سومین دلیل کبر - ثروت است (فصل ۲۹، ورق ۱۶۸ ب). عطار شرح
دوبرادر (فصل ۳۰، ورق ۱۶۹ الف) را به نام یهودا و ابوقطروس می آورد:

یکی از آنها تنگدست و دریوزه و دیگری غنی و مرفه بود و بر ثروت
خود می بالید. اما، یهودا از سرنوشت خرسند بود و تأسفی نداشت. خانه
ابوقطروس دستخوش آتش شد و سوخت و او از این کیفر در شگفت
شد و درس عبرت گرفت.

۴. چهارمین زمینه کبر - بالیدن به اصل و نسب است و عطار آن را بخوبی
باز می نماید (ورق ۱۶۹ ب):

یکی لافد که جد من فلان بود امیر و خواجه یا صدر زمان بود
یکی گوید مرا شاید که لافم که از نسل بنی عبدالمنافم
در اینجا حکایتی از پیامبر (فصل ۳۲، ورق ۱۶۹ ب) می آید:

روزی ابوذر، بلال را که حبشی و سیاه‌زاد بود دشنام داد و پیامبر بر او
خرده گرفت و گفت میان سفید و سیاه هیچ تفاوتی نیست. ابوذر سپس از
بلال تمنا کرد که پای بر سر وی گذارد.

۵. پنجمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ الف) نیرو و استقامت است. در
اینجا عطار توضیحی نمی دهد.

۶. ششمین دلیل کبر (فصل ۳۴، ورق ۱۷۰ ب) - زیبایی است و عطار
توضیح می دهد که زیبایی گذراست و پایدار نیست:

زلیخا به یوسف گفته بود: «من تا کنون چنین زیبارخی ندیده‌ام!»، یوسف
پاسخ داده بود: «شاید درست باشد، اما پس از مرگ، چه رخساری
خواهم داشت؟»

۷. سرانجام، هفتمین دلیل کبر، بالیدن بر خویشاوندان و فرزندان است و عطار
در اینجا نیز توضیحی نمی دهد.

*

این بررسی فشرده نشان می دهد که چه اهمیتی باید برای خیاط‌نامه بر شمیریم. خیاط-
نامه یک اثر فلسفی نیست و اندرزهای اخلاقی آن اندکی فراتر از اندرزهای معمولی

است. از اینجا روشن می‌گردد خیاط که عطار اثر خود را به نام او کرده، درویش نبوده است زیرا عطار در غیر اینصورت باید مطالبات بالاتری مطرح می‌کرد.

اهمیت اصلی این اثر کوچک در داستانهای است که به آن در آمده و موضوع خشک آن را بسی عبرت‌آموز و سرگرم کننده ساخته است. من در نوشته‌یی دیگر، به اهمیت این حکایات و داستانهای کوچک اشاره کرده‌ام^{۲۲} و نیازی به تکرار مجدد نیست و چنان می‌نماید که این حکایات، محیط ادبی دنیای صوفیه را به ما نشان می‌دهند. تردیدی نیست که این داستانها و حکایتها هیچکدام منسوب به ادبیات بزرگ نیستند ولی در بین قشرهای پایینی مردم گسترش داشته‌اند. شاعر آنها را از همه جا گردآوری کرده — از استادان و آموزگاران خود و از واعظان ساده و جز آنها گرفته است. در برخی از داستانها از مطالب بسیار باستانی و کهن بهره‌گیری شده که به معنی درست واژه مطالبی هستند بین المللی و تقریباً در داستانهای همه مردم جهان دیده می‌شوند. اهمیت این مطالب تنها برای ایرانشناسی نیست، بلکه برای پژوهش در مقایسه داستانها دارای اهمیتی است شگرف. همین مطلب است که نگارنده را به چاپ این بررسی کوتاه مضمون اثر عطار که می‌تواند مورد توجه محافل وسیعتری قرارگیرد، برانگیخته است. تا زمان گروهبندی و به ترتیب در آوردن همه افسانه‌ها و داستانهای فارسی، هنوز راه دور و درازی در پیش است، اما البته این دلیلی نمی‌شود بر این که عموماً چنان که می‌گویند ما لایدرک کله لایترک کله از چنین پژوهشی دست بشویم؛ بدیهی است که نیروی یک پژوهشگر برای این مطالب فراوان، بسنده نیست؛ اما همکوشی حتی در نخستین مرحله نیز نتایج پراهمیتی خواهد داشت.

چند سخن نیز باید درباره شکل منظومه بگویم. خاورشناسان از روی شاهکار عطار، منطق‌الطیر، با هنر سخنوری او به اندازه کافی آشنا هستند. در اینجا نیز همین هنر بخوبی جلوه‌گر می‌شود. شاعر در شکل فشرده‌یی داستانهای سرگرم کننده خود را می‌آورد و نیازی به شرح گسترده ندارد. جریان با چند خط روشن می‌گردد و مهمترین مطلب — کارآیی حکایت است. سبک آن بسیار ساده و دارای ویژگی داستانهای

۲۲. نسخه پرازدش منظومه فریدالدین عطار در کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این کتاب، پیشین - ه. ت.)

مردمی است. شاعر از به کار بردن شیوه‌های هنری که شاعران درباری آن را آزموده‌اند، دوری می‌ورزد، به‌چند استعاره و کنایه بسنده می‌کند و در پاره‌یی جاها تجنیس به کار می‌برد و هنرنمایی او در شیوه‌های ادبی به همین جا پایان می‌گیرد.

اما، می‌دانیم که تواضع و خاکساری عطار به هیچ‌روی دلیل نداشتن استعداد نیست. منطق‌الطیر هنرنمایی گسترده عطار را نشان می‌دهد. او در آنجا می‌کوشد از هر امکانی بهره جوید و شرحی جامع می‌آورد که پر از استعارات پوشیده است و انگیزه تعبیرهای دوگانه و سه‌گانه. ظاهراً شاعر انگیزه ویژه‌یی داشته است که هنرنمایی‌اش را در خیاط‌نامه به کار نبرد.

به عقیده نگارنده، اشتباه نخواهد بود که بپنداریم شاعر در هر اثر خود محافل معینی از خوانندگان را طرف خطاب قرار می‌دهد. منطق‌الطیر تقریباً همه تزه‌های اساسی تعلیمات تصوف را در شکلی نمادی بسط می‌دهد. شاگرد تازه کاری که با نظریات پیچیده فناء و بقاء بعدالفناء آشنایی ندارد، نمی‌تواند اندیشه اصلی اثر را درک کند و بی‌اختیار ناچار است به تفسیر رجوع کند. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که عطار در منطق‌الطیر خوانندگان باتجربه و آگاهتر را در نظر داشته که توانایی ارزیابی زیبایی و شیوه این اثر را دارا باشند. اما در خیاط‌نامه برعکس با سادگی بسیار زیادی روبرو هستیم و چنان‌که در بالا خاطر نشان کردیم این یک اثر عبرت‌آموز بسیار ابتدایی است برای مردم عوام و از این رو ظرافت و ریزه کاری فنی در اینجا موردی نداشته زیرا در این صورت روشنی خود را از دست می‌داده و برای یک خواننده میانه‌حال مفهوم نمی‌شده است. سادگی شیوه با سادگی مضمون بخوبی همخوانی دارد و بدین‌سان شاعر توانسته است شکلی به راستی هماهنگ به اثر خود بدهد. گمان نمی‌کنم که در اینجا توضیحی برای تجسم این نکات بجا باشد. لازم می‌آید که چنین نمونه‌هایی از آثار فراوانی گرفته شود و تألیفاتی مورد استفاده قرار گیرد که خاورشناسان تاکنون توجه چندانی به آنها نداشته‌اند. نزدیک‌ترین وظیفه آن است که فهرست آثار عطار سامان یابد و آن فهرست شالوده پژوهشهای بعدی باشد. هدف از این نوشته کوتاه آن است که نگاه خاورشناسان به این آثار بسیار کوچک عطار که تقریباً نادیده مانده است گردانده شود و از راه باز نمودن اجمالی مضمون آنها، این آثار در دسترس محافل وسیعتری قرار گیرند.

داستان شیخ و دختر پادشاه

رضاقلیخان در دیاض العادین (ص ۱۲۹) داستان زیر را درباره انگیزه روی آوردن باباکوهی شیرازی شاعر نامدار ایران به جهان نگری صوفیه، آورده است:

گویند سبب هدایت وی آن بوده که به دختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون به هیچوجه وصال منظور به جهت وی متصور و ممکن نبود از روی مصلحت در کوه خارج شهر به عبادت و صلاح مشغول شد. اهالی شهر از حالت و طاعت او خبر یافتند و به تواتر وصیت زهد او گوشزد سلطان شد. سلطان به صومعه او رفته و اعتقادی به او به هم رسانید. او را به مصاهرت خود تکلیف نمود. چون چاشنی عبادت و ایمان در مذاق آن جناب شیرین آمده و تقلیدش^۱ به تحقیق^۲ بدل شده بود، از قبول ابا نمود و قرب معشوق حقیقی را بروصل مجازی^۳ اختیار نمود. بناءعلیه پایه معرفت و عبادت آن جناب به مدارج اقصی و معارج اعلی رسید و جذبه محبت آن عاشق صادق محبوب صوری^۴ خود را به جانب خود کشید. گویند که هردو در آن کوه به عبادت مشغول بودند تا در سنه ۴۰۴ رحلت نمودند. لهذا به بابای کوهی مشهور است. با آن که مطالب مربوط به زندگینامه باباکوهی که تا روزگار ما رسیده بسیار اندک است، اما باید سیر زندگی او را در خطوطی کلی، روشن شده پنداشت.^۵

۱. تقلید - پیروی از سرمشق دیگران و شخصی دیگر بدون معرفتی از خود.
۲. تحقیق - معرفت حقیقت از طریق الهام.
۳. مجازی - عشق دنیایی در نظر است که از دیدگاه صوفیه واقعیتی ندارد و در نقطه مقابل حقیقت یعنی عشق واقعی به پروردگار است.
۴. صوری - در همان معنی مجازی است.
۵. زندگینامه کوتاه او را بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی (در این کتاب، پیشین - ۵. ت).

اما در آثار هیچیک از مؤلفانی که از بابا کوهی یاد کرده‌اند، کوچکترین اشاره‌یی نیز به داستانی که رضاقلیخان آورده، نیست. از اینجا روشن است که رضاقلیخان این داستان را از مأخذی گرفته است که نگارنده را بر آن دسترسی نیست. لحن کلی داستان جای تردیدی نمی‌گذارد که زمینه‌یی تاریخی برای آن نباید باشد. روایت در عباراتی است کلی، نام اشخاص نیامده است و اشاره به پادشاه آن دوزگاد نشان می‌دهد که مؤلف حتی نکوشیده است بابا کوهی را با یک فرمانروایی که وجودی تاریخی داشته باشد، مربوط سازد. ابهام و تاریکی موضوع را می‌توان پیش از همه، همچون تلاشی برای یافتن دلیل گوشه‌گیری بابا کوهی در کوهها، توضیح داد. در اینصورت، همهٔ افسانه در زیر شالودهٔ روانکاوانه‌یی جای می‌گرفت که برای قشرهای وسیع مردم قابل توضیح نیست. چنین افسانه‌یی می‌توانست به آسانی در گرداگرد مزار این زاهد گوشه‌گیر پرداخته شود که دربارهٔ او تنها این مطلب روشن بود که مردی است مقدس و اطلاعاتی دیگر دربارهٔ او نیست. تک افتادن مزار در کوهها، دور از زیستگاه مردمان، تلاشی برای ساختن هاله‌یی رمانتیک در گرداو پدید آورد و بدین‌سان زمینه برای پیدایش افسانه‌های دارای جنبهٔ محلی پیدا شد. اما با همهٔ اینها، بسیار مشکل است که بپنداریم رضاقلیخان برای اثر خود افسانه‌یی را به کار برده باشد که از یکی از باشندگان شیراز شنیده است. روشن است که دانشمندان پسین‌شرق به ادبیات توده (فولکلور) با بی‌اعتنایی می‌نگریستند. دانشمند ایرانی در سدهٔ نوزدهم میلادی گردآوری روایات را از زبان مردم مادون شأن خود می‌دانسته است. رضاقلیخان از منابع کتبی بسیار زیادی بهره برده، که همهٔ آنها در دسترس دانشمندان اروپایی نیستند و تعیین دقیق سرچشمهٔ این و یا آن مطلبی که او در آثار پرارزش خود آورده است، برای ما همواره امکان ندارد. با این همه، تردیدی نیست بر این که هر آنچه از مؤلفان آن دوران است، تنها از منابع خطی سرچشمه گرفته و ریشهٔ آن در روایات شفاهی نیست.

موضوع اصلی افسانهٔ مربوط به بابا کوهی، خود بخود، برای زندگینامهٔ صوفیه غیرعادی نیست. ترکیب ددیش — دختر پادشاه ظاهراً مدتهاست که افکار زندگینامه‌نویسان را مسحور و آنها را وادار کرده است که افسانه‌هایی تخیلی از این دست بنویسند. برای مثال در این مورد به افسانهٔ رایج در آسیای میانه دربارهٔ ادهم دیوانه، پدر صوفی پرآوازه، ابراهیم ابن ادهم اشاره می‌کنم که تا امروز

نیز در ترکستان شهرتی بسیار دارد.^۶ داستان ازدواج شیخ ادهم ابن خضویه (متوفی به سال ۲۴۰ هجری/۵۵-۸۵۴ میلادی) نیز که در اثر عطار آمده، از همین مقوله است.^۷ با این همه نمی‌توان یکی از این افسانه‌ها را سرمشقی کامل برای افسانه باباکوهی دانست. تنها قهرمانان اصلی یعنی ددویش و دختر پادشاه هستند که باهم شباهت دارند و آهنگها و لحنها در هر مورد، متفاوت هستند و طرح موضوع در سمت و جهتی دیگر است.

اما سرانجام سرمشق کامل این افسانه به شکل کتبی در ادبیات فارسی، در اثری یافت گردید که دیری است نگاه مرا به خود دوخته است. این داستان (البته بدون اشاره به نام کوهی) در منظومه فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۶۲۸ هجری/۳۱-۱۲۳۰ میلادی) عشاق نامه دیده می‌شود که یگانه نسخه خطی معلوم آن، در موزه بریتانیا است.^۸ (متنی که در زیر چاپ می‌شود از این کتاب تهیه شده است.)

این ترانه بی آتشین و پرجوش و خروش است درباره عشق که به ده فصل تقسیم شده و شامل افسانه‌های خود ویژه و درخورنگرشی است. نگارش آن با اوج ویژه عراقی است^۹ و شرح پرهیجان گاهی بر آرایش هنری تأثیر می‌گذارد. اما، منظومه بی است بسیار ظریف و شایسته نگرشی جدی که تا کنون از آن بی بهره بوده است.^{۱۰} داستانی که اکنون مورد توجه نگارنده است در فصل هشتم است

۶. از نوشته‌های تازه درباره این موضوع به‌رمان ازبکی اشاره می‌کنم که با گشاده‌دستی با غزل آراسته شده و زیر عنوان قصه ابراهیم بن ادهم در سال ۱۹۱۲ میلادی در تاشکنت چاپ شده است. به تاجیکی نیز آن را شاعری به نام عبداللطیف بلخی به نظم کشیده است (بنگرید: مقاله ی. برتلس عبداللطیف بلخی، شاعر قاجیک در سده نوزدهم میلادی، گزارشهای آکادمی علوم روسیه، ۱۹۲۵ میلادی، ص ۲۷. کهنترین نگارش آن را بنگرید:

Ibrahim b. Adham (EI, II). (در این کتاب، پیشین - ه. ت.)

۷. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۲۸۸، سطر ۱۵.

۸. شرح آن را بنگرید: Rieu, Catalogue, No 594 a

۹. ارزیابی منظومه او را بنگرید: Les manuscrits, p. 213 که در آنجا دو نمونه از غزل او آمده است. نمونه‌های دیگر اثر او در اثر براون است:

Browne, Persian literature under Tartar Dominion, p. 127 sq.

۱۰. تحلیل مفصلتر آن، از وظایف این نوشته نیست.

حکایت

ورق ۱۶۵ الف از قضای خدا و صنع آله
پیش قصری رسید و در نکرید
صورتی خوب دید حیران شد
قرب سالی ز عشق می نالید
دایم از کریه دیده خون داشت
بجز اوصاف او نخواند و نکفت
با سک کوی دوست میگردید
تا بدو خادمی پیام آورد
سر خود کیرو کوش کن سخنی
کر تو سودای عاشقی داری
لیک اگر صادقی درین معنی
تو کجائی و ما کجا هیئات
ورق ۱۶۶ الف طاعت کرد کار عادت کن
روز کاری بدین صفت میباش
در تو مردم ارادت افزایند
هیچ چیزی ز کس قبول مکن
چون شوی در میان خلق علم
چون اتابک ترا مرید شود
چونکه عاشق پیام دوست شنید
شد بکوهی که او اشارت کرد

در نواحی فارس تره فروش
میکذشت او براه خود ناکاه
صورت دختر اتابک دید
دل مجموع او پریشان شد
که رخ خوب دوست باز ندید
چشمها چشمهء جیجون داشت
دایم از حسرتی نخورد و نخفت
سک کویش بآدمی بکزید
کین گذشت از حکایت آن آورد^a
چون توئی را کجا رسد چومنی
شاید از قصر شاه بگذاری
راه برگیر و بگذر از دعوی
در بیابان و آرزوی فرات
کنج گیر و مکوی با کس راز
مانع خویش را عبادت کن
خود شود طاعت نهانی فاش
بتبرک بخدمتت آیند
نیز با هیچ کس مکوی سخن
باتابک رسد حدیث تسوهم
اندهت را فرح پدید شود
امر او را بجان و دل بکزید
چار دیوار کی عمارت کرد

۱۱. چون تا به حال هیچ قطعه‌یسی از این منظومه چاپ نشده، گذشته از اهمیت ویژه این داستان برای این نوشته، ممکن است همچون سبک عراقی نیز مورد توجه باشد.

فافیه - sic. a.

واندر آنجا چنانک دختر گفت
از عبادت نیارمید و نخفت

غزل

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| عاشقی ترک خواب و خور کرده | جای خود را ز کریه تر کرده |
| حسرت حسن دوست جانش را | از تن خویش بسی خبر کرده |
| دایم اندر نماز و روزه بعشق | درس عشاق را ز بر کرده |
| پیش تیسر ارادت معشوق | جگر خویش را سپر کرده |
| کارش از دست خود بدر رفته | بارش از کوی خود بدر کرده |
| در ره کوی دوست بی سر و پای | دل و جان داده پا زسر کرده |
| همت عالیش عراقی را | سفر راه را با خطر کرده |

ورق
۱۶۶ ب

مثنوی

| | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| عاشق بقرار از سر درد | بریا مدتی چو طاعت کرد |
| از ریا در ربود اخلاصش | برد سوی عبادت خاصش |
| بوی تحقیق از آن مجاز شنود | دری از عاشقی برو بکشد |
| دائما مشغل بذکر خدای | نه بشه راه داد و نه بکدای |
| نشنید از کسی نه با کس گفت | در عبادت باشکار و نهفت |
| هم رعیت مرید و هم شاهش | هم ازان ساکنان در کاهش |
| شبی آن مه چو جمله خلق بخفت | زد درو شیخ در جوابش گفت |
| گفت معشوق تست گفت آری | کر تو آنی من آن نیم باری |
| زد بسی در و لیک سود نداشت | نکشود و بر خودش نکذاشت |
| شاه خوبان چو دید آن حالت | متاثر شد اندران حالت ^a |
| در دل خود ز عشق مهری دید | باز کردید و باز می نکرید |
| چونکه در قصر خویش منزل کرد | با هزاران هزار انده و درد |
| سینه پرسوز ازو و دل بریان | جان بدریا غریق و تن بکران |

ورق
۱۶۷ الف

کشت بیمار چون نخورد و نخفت
طالبم را نکر که شد مطلوب
ای پدر سوی من طبیب مجوی
کو نداند دوا عنای مرا
درد دل را دوا مجو ز طبیب
چونکه درد من از طبیب افزود
نیست درد دل ز زهر غم آن درد
چو من این درد را دوا دادم
چون بیکبار کی برفت از کار
گفت اتابک که محرم او کیست
سر عنقا است یا دماغ نهنگ
چون پرسید محرمش بنهفت
عشق بقلی و چاره سازی او
وانکه آن شب برفت و وا کردید
بتنی خسته و دلی پر غم
چونکه محرم ازو شنید این راز
گفت اتابک چو این سخن بشنید
با بزرگان عهد شد بر شیخ
تا کشاید بدو طریق وصول
زین نمط پیش او بسی راندند
رقتی در میان نه شد پیدا
این بنا بر مراد من منهدید
پس اتابک گرفت او را دست
پیش دختر ازان خبر بردند
یار محبوب پس محب مرید
زد سرانکشت بر درش در حال
عفت عشق و صدق یار نکر
نیست دل را بهیچ نوع از دوست

ورق
۱۶۷ ب

دایما با خود این سخن می گفت
یا محب مرا که شد محبوب
روز بیمار خویش دست بشوی
چاره مردن بود شفای مرا
به نکردد مکر به بوی حبیب
هیچ دارو مرا ندارد سود
که بتریاک دفع شاید کرد
لیک از شرم گفت نتوانم
به اتابک رسید این گفتار
که پرسد ازو بخفیه که کیست
زیر دریاست [یا] بهفت اورنگ
راز خود را چنانکه بود بگفت
پس غم خویش و بی نیازی او
کرچه بسی التفاتی از وی دید
همه تقریر کرد با محرم
گفت در خدمت اتابک باز
باید این درد را دوا طلبید
بتضرع بخواست از در شیخ
کند از راه خادمیش قبول
قصه زاریش فرو خواندند
برضا گفت آن جماعت را
لیکن او را مراد او بدهید
پیر عقد نکاح دختر بست
هم دران ساعتش بیاوردند
چونکه برآستان شیخ رسید
باردادش کفون که بود حلال
حسن تدبیر و ختم کار نکر
آن صفا کز معاملات نکوست

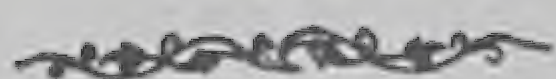
ورق چونکه بنیاد را بر اصل نهاد بر دل خود در مراد کشاد
 ۱۶۸ الف عشق او را چه خانه روشن کرد خاندانش جهان مزین کرد
 شرحی که رضاقلیخان آورده است چیزی نیست جز خلاصه همین افسانه
 باحذف پاره‌یی از جزئیات آن. اما گمان نمی‌کنم که همین منظومه، مأخذ رضا
 قلیخان بوده باشد. اگر او از این منظومه بهره گرفته بود، به هیچ‌روی خودداری
 شیخ را از راه دادن دختر پادشاه به کلبه خود، که لحظه‌یی است مهم، حذف
 نمی‌کرد. احتمالاً او از مأخذی دیگر سودجسته است که سرچشمه هردوی اینها
 است و ما برآن آگاهی نداریم. دشوار نیست که بگوییم چراکوهی، همان شیخ
 صاحب دل تره فروش معرفی شده است. عراقی‌جای رخداد داستان خود را در فارس
 برگزیده و شیخ را واداشته است که کلبه خود را در کوههای نزدیک شهر بسازد.
 هنگامی که سخن از فارس و شهر آن می‌رود، بی‌اختیار شیراز به یاد می‌آید و سیمای
 پیر مرد نیز که زاهدی است تنها در کوههای نزدیک آن نمی‌تواند اندیشه را
 به سوی باباکوهی که مزار او ظاهراً همواره شهرتی فراوان داشته و از زمانی بس
 قدیم زیارتگاه بوده است، نبرد.

بدین‌سان ما در اینجا می‌توانیم رویدادی را ببینیم که ویژه تاریخ
 تصوف است. ادبیات سیرمشاخ برای ساختن موضوعهای خود با عشق بسیار از
 برابر نهادهای نمایان بهره می‌جوید. شیخ - راهزن و شیخ - خوشگذران^{۱۲} از
 ویژگیهای همه این دایره ادبی ضد و نقیض‌هاست. نباید این ویژگی را تنها با میل
 رسیدن به نتیجه از راه تضادها توضیح داد. علت آن، در کیفیت اصلی همه ادبیات
 تصوف نهفته است. همه تعلیمات صوفیه در لحن ترکیب تصنعی اضداد افراطی
 با ذات مطلق، ساخته شده است. تقریباً هر رساله صوفیه (دوران طرح تعلیمات
 یعنی از پایان سده دوازدهم میلادی/ سده ششم هجری) با مقابل هم قراردادن
 دو مقوله هستی یعنی عدم و وجود که اولی، مطلقاً غیر واقعی است و دومی واقعی
 است مطلق، آغاز می‌گردد. ضمناً اولی، هنگام گذار به مرحله فیما بین - ممکن -
 دارای تجلی حس بیرونی قابل درک می‌گردد و دومی از لحاظ حسی قابل درک نیست.
 روند تکامل شعر صوفیه، در لابلای این دو مقوله از سیماها که نماد هستند، جای

دارد و بدین گونه یک سلسله اضداد پدید می آید که در شعر عاشقانه به کار می رود. وظیفه اصلی شاعر همانا نشان دادن این نکته است که اضداد تنها در هستی جسمانی وجود دارد و در مراحل بالاتر ناپدید می گردد. از همینجاست که برای انتقال همین ویژگیها به افسانه، که در تصوف تقریباً بطور کامل جای تاریخ واقعی تکامل تعلیمات را تنگ کرده است، گامی برداشته می شود. ساخت منطقی این آیین و خود ترکیب آن انگیزه پیدایش یک سلسله افسانه های ویژه گردید که می بایست به هدفهای تفسیر استعاره ای مواد اصلی خدمت کنند. این افسانه ها درگرد شخصیت های معین تاریخی فشرده شدند و متمرکز گردیدند و جای زندگینامه واقعی آنها را تنگ کردند.

افسانه ای که در بالا آوردیم دارای همه ویژگیهای خاص سنتهای ادبی صوفیه است. هریک از اجزای ترکیبی آن را (در پرتو سادگی ساخت این مضمون، شماره این اجزا نسبتاً کم است) می توان در صدها داستان مشابه یافت. این افسانه ها معمولاً در شکلی بسیار تجریدی و بیرون از زمان و مکان تشریح می گردند. جای رویداد برای شاعر تصوف اهمیتی ندارد، زیرا او با توضیح دادن افسانه به هیچ روی در اندیشه هیچ گونه واقعییتی نیست و تنها می کوشد با آوردن مثال وضع تجریدی را مجسم سازد. برای عراقی جای رویداد کوچکترین اهمیتی نداشته است. همین داستان می توانسته است با همین موفقیت، جایی در نزدیکی نیشاپور و یا در هندوستان دور دست داشته باشد. از این رو، من گرایش دارم که بپنداریم در همان مأخذی که شاعر روایت را از آن گرفته و به نوبه خود سپس تغییر کرده و تره فروش فارسی را به شیخ ابن باکویه مبدل ساخته است، اشاره به فارس بوده است.

تشخیص این دو افسانه از یکسو نشان می دهد که این موضوع در سده هفتم هجری طرح شده بوده و بدین سان پندار ما در این مورد که رضاقلیخان بیشتر از مطالب کتبی بهره برده است، تأیید می شود. و از سوی دیگر این به ما امکان می دهد که در نمونه بسیار صریحی، ساخت زندگینامه صوفیه را که در اینجا متبلور می شود و در برابر چشمان ما شکل می گیرد، دنبال کنیم و ببینیم.



«تراش نامه»، منظومه عبرت آموز درویشان جلالی

در فهرست نسخه‌های خطی فلوگل،^۱ شرح یک مجموعه خطی آمده است که در آن گذشته از هر مطلبی یک مثنوی نه چندان بزرگ نیز هست زیر عنوان تراش نامه. فلوگل این مثنوی را از جلال‌الدین رومی شاعر نامی ایران می‌داند و احتمالاً این اندیشه او بر آخرین بیت منظومه استوار است که چنین است:

گفته موزون مولانا جلال از برای این بود ای اهل حال.
نسخه خطی این مثنوی در موزه آسیایی هست (B 1810), Nov. 29, ورق ۳۷ الف—۳۸ الف) و ضمناً در این نسخه نیز، نسخا که از درویشان فرقه مولویه است، چنان که از عنوان بر می‌آید آن را به جلال‌الدین رومی منسوب می‌دارد: تراش نامه حضرت مولانا قدس الله سره العزیز. این منظومه کوچک با این بیت آغاز می‌گردد:

هان و هان ای طالب فقر و ادب گری طلب گاری بیا از خود طلب^۲
و تفسیری استعاری بر مراسم گوناگون صوفیه می‌دهد. پس از توضیح خرقه و وضو، مطلب به همان موضوع اصلی می‌گذرد که نام منظومه از آنجاست و تفسیری درباره تراشیدن مو است (بیت‌های ۳۸ — ۴۹). بیت‌هایی را که در زیر می‌آوریم بیشتر نمایشگر این موضوع هستند.

در بیان فقر ارباب طریق

یک سخن بشنو تو از من ای رفیق

تا بدانند اهل معنی را یقین

پیشوایان ره ارباب دین

گفته اندر باب هر معنی سخن

سالکان دین، مردان کهن

1. Flügel, *Handschriften*, Bd I, 526; No 529²

۲. در فهرست فلوگل همان و همان که مغایر وزن است.

از تراش و وصله و اسباب او
 از صفات و معنی و آیات او
 چون بدانند صورت اهل تراش
 چار ضرب است نیست پنهان هست فاش
 اولش ریش و بروت آنگاه سر
 بعد از آن ابرو بود ای پر هنر
 هر یکی را معنی فرموده‌اند
 رهروان ما تقدم بوده‌اند
 ضرب ریش اول بود ای مقتدا
 یعنی مهر دنیوی کردن رها
 پس سبل انداختن دانی که چیست
 ما و من از خویش بیرون کردنی است
 پس تراش سرایا اهل صفا
 پیش مردان بودن است چون خاک پا
 معنی ابرو، حجاب انداختن
 دل ز غیر مهر حق پرداختن
 معنی این چار باشد این چهار
 بشنو از من این سخن را یاد دار
 سپس دستور مربوط به بستن هفت در (بخل، کبر و جز اینها) و چهار روی-
 گردانی می‌آید و در بیت هفتاد و ششم که در بالا آوردیم، منظومه به پایان می‌رسد.
 میان بخشهای جداگانه آن تقریباً پیوند درونی نیست و پیوستگی آن تنها جنبه
 بیرونی دارد و بخشها را ممکن بود در هر ترتیبی جای داد.^۳
 کافی است یک نگاه سطحی به این منظومه بکنیم تا مطمئن شویم که جلال-
 الدین رومی نمی‌توانسته است مؤلف آن باشد. چنان که از قطعه شعری بالا دیده
 می‌شود، این شعر از لحاظ فنی بسیار سست است و نسبت دادن چنین شعری به جلال-
 الدین رومی ناممکن. اما، بجز نظریات ظاهری، مضمون آن را نیز نمی‌توان به فرقه
 ۳. ظاهراً همین کار شده است و در فهرست فلوگل، گذشته از این، ۲۲ بیت نیز زیادتر است.

مولویه منسوب کرد. رسم تراشیدن ریش و بروت (سبیل - م.) و ابرو که در اینجا در باره آن سخن می‌رود، در میان درویشان فرقه مولویه و نیز در میان درویشان دیگر فرقه‌ها در آسیای جنوب غربی، هیچگاه گسترش نداشته است و ما بر جریان عکس آن آگاهیم. یعنی درویشان ایران و آسیای صغیر، برعکس سایر مسلمانان موی خود را رها و بلند می‌کرده‌اند. بدین‌سان هرگونه ارتباط این منظومه با مولویه برهم می‌خورد.

آخرین بیت منظومه که در آن نام جلال آمده است، برای تشخیص پیدایش آن، دارای اهمیتی است قاطع. این جلال کسی نیست جز سید جلال‌الدین مشهور بخاری و بنیادگذار فرقه جلالی، که در جهان اسلام گسترش وسیعی داشته است. در میان مطالب متعلق به جاوید یاد و آ. ژوکوفسکی که در موزه آسیایی نگاهداری می‌شود، دفتری نیز هست (III, 372¹ nova) که شامل فهرست رساله این فرقه است. این رساله‌گونه‌یی تعلیماتی است که در آن هر چه را که درویش فرقه جلالی باید بداند به شکل پرسش و پاسخ آمده است. نثرگاهی بایک قطعه شعر که از نگاه من بسیار سست و ضعیف است، بریده می‌شود. پس از چند قطعه مربوط به مسائل گوناگون، در ورق ۱۳ فصل اثبات تراش و خراش را می‌بینیم که مضمونش چنین است:

اگر ترا پرسند که موی تراش چند موی از سر و ابرو و ریش گرفتن است و چند چیز به جای او کاشتن است، جواب بگو سه موی: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه. اگر ترا پرسند سه موی چرا کم و زیاد نمی‌گیرند، جواب بگو سه موی سه خاصیت دارد که آن را بردارند و به جای او تخم سعادت شریعت بنشانند و به آب معرفت بپرورند، چنان که در زمین عبودیت و باران رحمت پروردگار بپرورند. مراد از سه موی پیشانی این است: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه بردارند، به جایش تخم سعادت شریعت بنشانند، چنانچه اول موی بخل را بردارند نماز و روزه و علم و حلم و ادب به جای آوردن است. دویم موی جهل را بردارند و به جایش تخم ایمان طریقت بنشانند، چنانچه اعمال باطن است یعنی عبادت پروردگار به جای آوردن است. سیم موی کبر و کینه بردارند، به جایش تخم احسان حقیقت بپاشند، باید که به کمال رسد و معرفت حاصل کند. به جز راستی و خیرخواهی و حق پرستی در قلب او

چیز دیگر نباشد و حق سبحانه و تعالی را مقصود و معبود خود را بداند.
در وقت موی گرفتن این آیه را بخواند:

«لقد صدق الله رسوله الرءیسا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمین
محلّین رؤسکم و مقصرین لا تخافون فلعلم ما لم تعلموا افعل من دون ذلك فتحا
قرباً.»^۴

سپس عنوان اثبات جهاد ضرب و پس از آن همان قطعه مثنوی می‌آید که
در بالا آن را آورده‌ایم. پیدایش این قطعه در رساله فرقه جلالی بی‌درنگ هرگونه
تردیدی را در این مورد که جلالی که نام او در بیت آخر شعر آمده همان سید جلال-
الدین بخاری است، از میان می‌برد. در ادبیات غربی در باره او مطلبی نیست و من
سودمند می‌دانم که در اینجا شرح کوتاهی در باره زندگی او بیاورم.

به‌نوشته قاضی نصرالله مؤلف مجالس المؤمنین، سادات بخاری از عراق به
بخارا آمدند.^۵ اما زندگی در بخارا موافق طبع آنها نشد و یکی از سادات به نام جلال-
الدین مشهور به سرخ (متولد در حدود سال ۵۹۵ هجری/ ۹۹-۱۱۹۸ میلادی)
که لقب شیر شاه داشت^۶ تصمیم گرفت به دادالمغرب یعنی به هند نقل مکان کند. در
مولتان، شیخ مشهور بهاءالدین ذکریا (متوفی در ۱۷ صفر ۶۶۶/ ۱۷ کتبر ۱۲۶۷)
او را نزد خود پذیرفت و از مریدان شیخ گردید، به دستور او به اُچ^۷ رفت و تا روز
مرگش که در ۱۹ جمادی الاول ۶۹۰/ ۲۰ ماه مه ۱۲۹۱ اتفاق افتاد^۸ در همانجا
می‌زیست. در تذکره مشهور اخبار الاخیار زندگینامه او اندکی دیگر است و گفته
می‌شود که او از بخارا به بکر آمد و در آنجا دختر سید بدرالدین بکری را به زنی گرفت،
اما بدخواهان او را وادار به کوچیدن به اُچ کردند و در آنجا مرید بهاءالدین شد.^۹
سید جلال سه پسر داشت: احمد کبیر، بهاءالدین، و محمد. احمد کبیر دو
پسر داشت: جلال‌الدین حسین و صدرالدین که سپس لقب داجو قتل گرفت و شیخ
مشهوری شد. جلال در سال ۷۰۷ هجری/ ۸-۱۳۰۷ میلادی زاده شد و زیر
رهبری پدرش با تصوف آشنایی یافت. هنگامی که هفت ساله بود، پدرش او را نزد

۴. قرآن، سوره ۴۸، آیه ۲۷. ۵. مجالس المؤمنین، ورق ۳۵ ب.

۶. خزینة الاسفیا، ج ۲، ص ۳۵.

7. Imperial Gazetteer, p. 82.

۸. سیر العارفین، ص ۱۵۵. ۹. اخبار الاخیار، ص ۲۵.

شیخ جمال خندان رو (یا خجندی) برد و او آینده درخشانی برایش پیش بینی کرد.^{۱۰} او نخستین خرقه (فرقه مهرودی) را از دست شیخ رکن الدین ابوالفتح قریشی (متوفی در سال ۷۳۵ هجری / ۳۵ - ۱۳۳۴ میلادی) گرفت،^{۱۱} اما به آن قناعت نکرد و بر آن شد تا همه مشایخ نامی آن روزگار را ببیند. برای نیل به این مقصود ناچار شد به سفرهای بی پایانی برود و برای همین نیز به او لقب جهانگشت دادند. او با بیش از سیصد شیخ دیدار کرد، شش بار مراسم حج به جای آورد و دیر زمانی در مکه، مدینه، بیت المقدس، بغداد و دیگر شهرها زندگی کرد. مؤلف سیرالعادین در این شهرها در حجره های او که زیستگاه مجاوران بوده رفته و آنها را ترمیم و تزئین کرده است. میان جلال و عبدالله الیافعی مورخ مشهور صوفیه (۱۲۹۸ - ۱۳۶۷ میلادی) دوستی افتاده بود و در آن باره با احساسات تأثرآمیزی در خزانه جلالی سخن می رود. هنگامی که در مکه بود، خبر یافت که به دهلی شیخی آمده است که فروغش رهبران پیشین طریقت را بیرنگ کرده است و او نصیرالدین چراغ دهلی (متوفی به سال ۷۵۷ هجری / ۱۳۵۶ میلادی) است. جلال بی درنگ نزد او شتافت و علاوه بر خرقه سهروردی، خرقه فرقه چشتیه را نیز از او گرفت.^{۱۲} در هندوستان بزودی شهرتی بزرگ یافت و ملقب به مخدوم جهانیان گردید. در زمان سلطان محمد دوم ابن تولوق (۱۳۲۵ - ۱۳۵۱ میلادی) به افتخار بزرگی دست می یابد و شیخ الاسلام می شود و در رأس خانقاه محمدی جای می گیرد.

اما جانشین محمد، فیروز شاه سوم (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ میلادی) از جلال خوشش نیامد و ظاهراً او را از همه مقامات رسمی برکنار کرد. شاید در همین زمان بود که جلال دوباره به اُچ بازگشت و فرقه جلالی را در آنجا بنیاد نهاد که تا امروز نیز برجای است. یکی از درویشان این فرقه زندگینامه او را در کتابی زیر عنوان کتاب قطبی نوشت و گذشته از این، اطلاعات مربوط به او در رساله مظهر جلالی نیز گردآوری شده است.

۱۰. این نکته را همه زندگینامه نویسان آورده اند، اما از لحاظ زمانی امکان ندارد، زیرا شیخ جمال در سال ۶۷۶ هجری / ۷۸ - ۱۲۷۷ از جهان رفته بود. بنگرید: خزینة الاسفیا، جلد ۲، ص ۲۶؛ و فیات الاخیار، ص ۳۱.

۱۱. بنگرید: و فیات الاخیار، ص ۴۲. ۱۲. سفینة الاولیاء، ص ۱۱۶.

فرشته می نویسد^{۱۳} که او مرید نمی پذیرفت و اگر کسی می خواست شاگرد او شود، با او عهد برادری می بست و خودش را شایسته استادی کسی نمی شمرد. او در سال ۷۸۵ هجری ۸۴-۱۳۸۳ میلادی در اُچ از جهان رفت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد.^{۱۴} تاریخ نویسان شرقی بنیادگذاری این فرقه را به نیای او منسوب می دارند،^{۱۵} اما در واقع این فرقه را جلال - نواده، بنیاد کرده است.^{۱۶} زین العابدین شیروانی در *بستان السیاحت*، شرح مفصلی درباره آداب و رسوم درویشان جلالی آورده و خبر می دهد که آنها به آواره گردی می پردازند، مار و کژدم و سایر جانداران زهردار می خورند، سالی یکبار اعانه گرد می آورند، نماز نمی خوانند و از مراقبه و محاسبه نیز بی خبرند. مشایخ آنها در استعمال بنگ و سایر مواد سکرآور زیاده روی می کنند، نماز نمی خوانند و به جای آن هر بامداد برپام می شوند و روی به قبله نام نخستین مشایخ این فرقه (چهل تن) را ذکر می کنند و این نماز آنهاست. در *دایرةالمعارف اسلام* خاطرنشان شده است که آنها دستبندی از شیشه بردست و بندی پشمین برگردن دارند و ریش و سیل و ابروان را می تراشند^{۱۷} و این مطلب بطور قطع اثبات می کند که این مثنوی در میان آنها پرداخته شده است. گمان نمی رود بتوان تأیید کرد که مؤلف این مثنوی حتماً جلال بخاری است، شاید هم آن را یکی از پیروان او نوشته باشد، اما تردیدی نیست که این مثنوی از آثار این فرقه بسیار جالب است که شایسته توجهی جدی است.

۱۳. تاریخ فرشته، ج ۲، ص ۷۸۹.

۱۴. در منابع دیگر تاریخ سال ۷۸۴ و ۷۸۸ هجری نیز آمده است. ربو (Rieu, Catalogue) در يك جا سال ۷۸۵ و در جایی دیگر سال ۷۸۴ را آورده است.

۱۵. بنگرید: *طرائق الحقایق*، ج ۲، ص ۱۳۹.

۱۶. گذشته از منابعی که به آنها اشاره کردیم در منابع زیر نیز می توان اطلاعاتی درباره او یافت:

1) Beale, pp. 130, 256; 2) Rieu, Catalogue, pp. 85a, 354 b, 412, 1053 a, 1079; 3) EI, p. 1046; 4) Blochmann and Jarret, vol. II, p. 218 sq; 8

(۵) *بستان السیاحت*، ص ۱۲۲؛ (۶) *تذکرة اولیاء هند*، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۳.

17. *Census of India*, p. 195



شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او

در میان نسخه‌های خطی کتابخانه همگانی که ب. ددن شرح آنها را آورده است، نسخه بسیار خوبی از کلیات جامی نیز هست.^۱ در این نسخه خطی نه تنها همه آثار شعری جامی بلکه آثار نثر او نیز چون بهادستان و نفعات الانس و همچنین رسالات کوچک او درباره شعرو قافیه و چیستان و جز اینها در یکجا گردآوری شده‌اند، که کاری است غیر معمول.

یک رساله نیز درباره تصوف زیر عنوان شرح رباعیات در میان آنهاست که تا آنجا که می‌دانم تا کنون کسی توجهی جدی به آن نکرده است. در ادبیات اروپا اشارات زیر را به این رساله دیده‌ام:

(۱) فهرست چ. دیو. این رساله در آنجا نامیده شده است:

A Commentary by Jami on his Sufi Ruba'is

و استناد آن به (فهرستهای) و. پرچ و ب. درن است.^۲

(۲) چاپ یوسف و ذلیخای جامی به وسیله و. روزنتسوايگ^۳ که در پیشگفتار آن، در فهرست آثار جامی در شماره ۱۱ چنین آمده است:

Ein Commentar zu Seinen Ruba'is

(۳) فهرست بودلیان^۴ نسخه خطی کهنه (سال ۹۴۱ هجری) زیر عنوان رساله در شرح رباعیات که خود فرموده‌اند و نیز یک نسخه خطی دیگر از همان مجموعه.^۵

(۴) فهرست اشپرنگر^۶ شرح رباعیات و سرانجام، (۵) فهرست پرچ.^۷

1. Dorn, *Catalogue*, No CDXXII <Dorn 422>

2. Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 827a, 854a.

3. Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.

4. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 894, 15.

۵. همانجا، شماره ۱۲۹۸.

6. Sprenger, *Catalogue*, p. 487.

7. Pertsch, Berlin, No 237.

ظاهراً و. پرچ در منسوب داشتن این رباعیات به جامی در تزلزل بود و در شرح آن نوشته است:

در آغاز این نسخه خطی کوچک، رساله‌یی بی‌آن که نامی از مؤلف آن برده شود، جای داده شده که در آن چند رباعی و برخی توضیحات آمده است و گفته می‌شود در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش در مراتب شهود. شرح از جامی است.

اما در رساله پس از ستایش خدا و پیامبر چنین می‌خوانیم:

اما بعد نموده میشود که پیش از انشاء این نامه نامی و افشای این صحیفه گرامی رباعی چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین آن علی سبیل الکشف و العرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام گرفته بود و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان را بواسطه رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شد و ره‌نورد بیان را بجهت محافظت بر وزن پای اشارت لنک مخدرات معانی آن بی نقاب اجمالی جمال نمی نمود و مستورات حقائق آن بی حجاب اشکالی چهره نمی گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمه چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می گردد و مسطور امیدم بکارم اخلاق مطالعه کنندگان منصف آنکه چون این ضعیف بعجز معترف است و بقصور متصف اگر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح آن کوشند و بذیل عفو و اغماض بپوشند و از صورت عیب جوئی هر چیز را بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند والله ولی التوفیق و منه الهدایة الی سواء الطريق.

با نتیجه‌گیری از این سر سخن چنان می‌نماید که امکان منسوب داشتن این رباعیات بر کسی دیگر جز جامی، از ریشه از میان می‌رود. با آن که در هیچ جا مستقیماً گفته نشده است که او خودش سراینده آنهاست، اما عبارت پیش از افشای این نامه نامی ... رباعی چند... اتمام گرفته بود، امکان گمان تعلق این رباعیات را به دیگری از میان می‌برد. جز این، اشاره به آنها شگفت‌آور می‌نمود، روشن است که نگارش شرح بر شعر، تنها پس از سرودن شعر امکان دارد نه پیش از آن.

سپس جامی از نارسایی شعر پوزش می‌خواهد و عبارات تنیدی به کار می‌برد. اگر این شعرها از دیگری می‌بود و نگارنده شرح آنها را شایسته تفسیر می‌دانست، مقررات فرمانبرداری تصوف، به او اجازه نمی‌داد که بر سلف خود چنین سخت خرده گیرد. او می‌توانست بگوید که پیچیدگی موضوع پاره‌یی ناروشنی در مفهوم عبارت پدید آورده است و یا چیزی مانند آن، اما به هیچ روی به دشواریهای فنی اشاره نمی‌کرد. ولی اشاره به نارساییهای خود — شیوه مرسوم هلاکت در تصوف است که بر آیه‌یی از قرآن پایه دارد (سوره ه آیه ۹۰).^۸

سپس در نسخه بودلیان در عنوان تأکید می‌شود که نسخ نیز همین درک را داشته است.

از روی داوری محتوای شرح چ. ریو هم روشن می‌گردد که اندیشه او نیز بدین گونه بوده است و البته هیچ دلیل نیز بر اثبات آن نمی‌آورد. اگر ما بر خود رباعیات بنگریم، نکته‌های زیر را خواهیم دید:

(۱) این رباعیات در سه دیوان جامی دیده نمی‌شوند که شگفت‌آور نیز نیست، زیرا آنها با شرح خود مجموعه‌یی یگانه می‌سازند و بدین سان از رده شعر بیرون می‌روند و نمی‌توانند در دیوان باشند.

(۲) از نظر زبانی، دارای ویژگیهایی نیستند که دستاویزی برای منسوب داشتن آنها تنها به جامی باشد؛ آنها با زبانی نغز و بدون کشش و کاهش و اما پر از واژه‌های تازی سروده شده‌اند که دلیل آن نیز از سویی — موضوع و از سویی دیگر ضرورت محتوا در زیر تأثیر شکل بوده است. این کار چنان انجام پذیرفته است که اثر دست چنان استاد بزرگ سخن و خبره فلسفه عرفانی دیده می‌شود و دانش کافی برای این هر دو بسنده بوده است.

همه، اینها نگارنده را وادار می‌دارد که به رغم پاره‌یی سستی زمینه، احتیاط و پرچ را رد کند و همگام با چ. ریو رباعیات را از جامی بداند.

*

بررسی تصوف هنوز دور از تکاملی است که خواستار آنیم. ادبیاتی که پیرامون بررسی تصوف تا امروز نگاشته شده اند ک و چاپ متون بسیار ناچیز است.

از سویی دیگر شماره آثار خطی وابسته به تصوف را کرانی نیست: تقریباً در همه سخن پردازیهای پارسی به گونه یی اشاراتی به آن هست و تقریباً هراثر شعری را می توان به جهان نگری آن رسانید.

با این گفته چنین می نماید که همه ادبیات تصوف را می توان به دو گروه بخش کرد:

۱- تصوف عملی طریقه به معنای باریک واژه: آن بخش آن که بیش از همه آوازه دارد، و ۲- فلسفه و تئوری تصوف (آنچه که در زیر اصطلاحات معرفه و حقیقه است)؛ این سوی آن هنوز به شکل ماده یی است که روی آن کاری نشده است. باید گفت که افاده بیکرانی ادبیات تصوف به دوران آغازین آن مربوط است: بیشتر آثار صوفیه بسط، فیض، حال، مقام، منزل و جز اینها یعنی اصطلاحاتی را شرح می دهند که در باره حالات گوناگون سالک هنگام طی طریقت از هستی انفرادی تا رسیدن به عالیتین من الهی و وصل به پروردگار و یا فنا است. تألیفاتی همچون کشف المحجوب جلابی و رسالات القشیری از استاد امام ابوالقاسم القشیری، با اهمیت بزرگ خود، بر جهات فلسفی روشنی نمی اندازند.

گروه دوم گسترشی کمتر دارد و در میان تألیفات این گروه به ویژه به این آثار باید اشاره کنیم: الفتوحات المکیه از ابن العربی و نیز فصوص الحکم او که بارها در مشرق با شرحهای گوناگون چاپ شده است و از لحاظ اندازه و نداشتن سیستم برای استفاده بسیار نامناسب اند؛ و پس از آن باید از شرح لاهیجی بر گلشن-دانشبستری و تا اندازه یی نیز از لوائح جامی در ترجمه ا. وینفلد نام ببریم.^۹ رساله مورد بحث جامی نیز که تنها در پایان آن به جهات عملی اشاره می شود و در همین گروه است و ضمناً این نکات آن به طرزی غیرعادی است: یعنی به شکل سخنان مشایخ و یا پیران نیامده بلکه به شکل چنان اندرز عملی است که در مواعظ مرشد به مرید می تواند باشد.

این اثر با تفسیر عربی جامی بر فصوص الحکم که در سال ۱۳۰۴

هجری متن آن در قاهره به چاپ رسیده است وابستگی دارد، از فصوص الحکم چند بار در آن یاد شده است و در طرح و جایگیری مطالب نیز تأثیر آن محسوس است. شالوده آن را چهل و چهار رباعی می سازد و شرح یا این که بر رباعیهای جداگانه است و یا بر دو-سه رباعی در یکجا. نگارنده (برتلس - م.) در شرح خود این ترتیب را به کار می برد در آغاز رباعی را می آورد، سپس محتوای کوتاه و شرح آن را. برای مهمترین مطالب، شرح اصلی نیز در زیرنویس می آید.

۱

واجب که وجود بخش نو^{۱۰} و کهن است

تصویر وجود بخشیش قول کن است

کویم سخنی^{۱۱} نغز^{۱۲} که مغز سخن است

هستی است که هم هست و هم هست^{۱۳} کن است

۲

هر بی سر و پا را نرسد دست به تو

خوش آن که زخود برست و پیوست به تو

هستیء تو هستیء که جز ذات تونیست

یا نیست به ذات خود ولی هست به تو

در این رباعیها یگانگی بین هستی و ذات پروردگار^{۱۴} مشخص می گردد

و جامی سه شکل هستی (موجودات) را می بیند. در شکل نخست، ذات از هستی

تفاوت دارد و از عاملی دیگر گرفته می شود. چنین است همه آنچه که شاید-

ممکنات،^{۱۵} یعنی هر آنچه که هست و می تواند هم نباشد. در شکل دوم

ذات از هستی تفاوت دارد اما هر چند که مشخص کردن آن ضروری بوده است،

۱۰. در Pertsch: نور. ۱۱. سخن.

۱۲. که از قلم افتاده و گفته شده است *nicht in Ordnung*. ۱۳. هستی.

۱۴. اشارت است به اتحاد وجود واجب تعالی و تقدس با حقیقتش.

۱۵. موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاد از غیر.

عملاً مشخص نمی‌شود. طبق تعالیم اسکولاستها، پروردگار چنین است.^{۱۶} در شکل سوم - هستی از ذات جدایی‌ناپذیر است. این عالیت‌ترین شکل و در نتیجه شکل هستی خداست.^{۱۷}

سپس جامی میان اصطلاحات وجود و هستی که تنها درباره خداست و میان کون و حصول که درباره همه آفریده‌شدگان است، تفاوت می‌گذارد.^{۱۸}

۳

هستی که به ذات خود هویدا است چون نور
ذرات مکنونات ازو یافت ظهور
هر چند که از فروغ او افتد دور
در ظلمت نیستی بماند^{۱۹} مستور

۴

خورشید فلک به نور خویش است منیر
جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور اگر عقل خبیر
افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر
این نمونه، تفاوت شکل‌هایی را که در بالا گفته آمد، روشن می‌سازد:
شکل نخست: ماه، فروغ خویش را از خورشید می‌گیرد. در اینجا سه عامل

۱۶. موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بروجهی که انفکاک وجود از وی محال باشد و اگر چه بنابر تغایر میان ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است.
۱۷. موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی به ذات خود موجود بود نه به آمری مغایر ذات.

۱۸. و از اینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب تعالی اطلاق کنند، مراد بدان ذاتی است که موجود است به نفی خود و موجد است مرغیر خود را نه کون و حصول و تحقیق که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند که آن را تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. (مقابله شود با قرآن سوره ۱۷ آیه ۴۳).
۱۹. اصلاح شده از نماند.

هست: جرم ماه، فروغ خورشید، و خورشید.^{۲۰}

شکل دوم: فروغ خورشید، مشروط به ماهیت خورشید است و از آن جدایی ناپذیر. در این مرتبه دو عامل است: خورشید و نور.^{۲۱}

شکل سوم: آنچه که از خود روشنائی دارد و روشنائی از دیگری نمی‌گیرد. این خود روشنائی است که در اینجا یگانه عامل است.^{۲۲} پلوتین نیز در نه‌گانه‌های خود همین مثال را برای نشان دادن گوناگونی شکلهای هستی آورده است.

۵

هر چیز که جز وجود در چشم شهود

در هستی خویش هست محتاج وجود

محتاج چو واجب نبود وصف وجوب

باشد به وجود خود و هوالمقصود

هر پدیده‌یی که خود به خود هستی نیست، برای هستی نیاز به پدیده‌یی دیگر دارد که او هستی است و همه آنچه که برای هستی نیاز به آن است، ممکن است.^{۲۳} بدین سان همه آنچه که به هستی نیاز دارد نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، اما چون اثبات شده است که واجب‌الوجود، شکل هستی است، پس تنها واجب‌الوجود می‌تواند خودِ هستی باشد. حقیقت - الحق است و آن نیست که از راه حق (بحق) به دست می‌آید.

۲۰. نور وی مستفاد باشد از غیر چنان که جرم قمر در مقابله با آفتاب روشن گردد به شعاع و در این مرتبه سه چیز باشد یکی جرم قمر، دوم شعاع که بر وی فتاده است، سیم آفتاب که مفید شعاع است.

۲۱. نور مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب به فرض آن که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و در این مرتبه دو چیز باشد: یکی جرم آفتاب دویم نور وی.

۲۲. آن است که به ذات خود ظاهر و روشن باشد نه به نوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور، چه بر هیچ عاقل پوشیده نماند که نور آفتاب تاریک نیست بلکه به ذاب خود روشن... و در این مرتبه يك چیز است.

۲۳. هر چیزی که مغایر است مر وجود را در موجودیت فی نفس الامر محتاج باشد به غیر خود که وجود است و هر چه محتاج است به غیر خود در موجودیت ممکن است، زیرا ممکن عبارت از چیزی است که در موجودیت محتاج به غیر باشد.

سپس تفاوت میان دو مکتبی می‌آید که یگانگی هستی پروردگار را باماهیت آن تأکید می‌کنند:

مکتب نخست — فلاسفه هستند. آنها می‌گویند که پروردگار نمی‌تواند واجب‌الوجود کلی باشد زیرا که وجود کلی نمی‌تواند در دنیای ظاهر بدون تعین پدیدار گردد. پس باید هستی پروردگار مرکب باشد از آن مفهوم کلی و پدیدار گردیدنش که محال است، زیرا پروردگار باید در ذات خویش تجلی کند یعنی چنان که هستی وی باید در ذات او پوشیده باشد، ذاتش نیز باید در هستی او پوشیده باشد.^{۲۴}

مکتب دوم — صوفیان هستند که بر یگانگی هستی تأکید می‌کنند. آنها چنین می‌شمارند که در فراسوی خرد، شکل دیگری از خرد است که آن را مکاشفه می‌خوانند. آنچه از راه بازیابی و دیدار به دست می‌آید، مفهوم خرد نیست همان گونه که حواس از درک مقولات منطقی عاجزاند. این شکل کشف، مشخص می‌سازد که حقیقت هستی — واجب‌الوجود — نمی‌تواند نه کلی باشد و نه جزئی و جز آنها و نه این که می‌توان آن را همچون مطلق معین کرد، زیرا هیچ یک از واژه‌های زبان نمی‌تواند توصیفی بر آن باشد.^{۲۵}

تعلیمات مربوط به کشف در همین شکل در کتاب غزالی منقذ من الضلال نیز هست.

۲۴. نشاید که واجب‌الوجود کلی باشد، یعنی نشاید که او را کلیت و عموم عارض تواند بود، زیرا که وجود کلی در خارج بی تعین صورت نبندد. پس لازم آید که واجب‌الوجود مرکب باشد از آن امر کلی و تعین و ترکیب واجب محال است، چنان که مشهور است. بلکه واجب باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنان که وجود وی عین ذات وی است تا به هیچ وجه در او ترکیب و تعین صورت نبندد.

۲۵. ورای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است، همچنان که حواس از ادراک مقولات که مدرکات عقل است عاجزاند و در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب‌الوجود است نه کلی است و نه جزئی و نه خاص و نه عام، بلکه مطلق است از همه قیود تا حدی که از اطلاق نیز معراست برای قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت در همه اشیاء که موصوف‌اند به وجود تجلی و ظهور کرده است به آن معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود به کلی خالی بودی اصلاً به وجود موصوف نگشتی.

۶

هستی که مبرا از حدوث است و قدم
نه کل و نه جزوست و نه بسیار و نه کم

زیرا که تعین چه اخص و چه اعم

مسبق بود بلا تعین فأنهم

ماهیت هستی را نمی‌توان مورد بحث قرار داد، هیچ صفتی را نمی‌توان

بر آن منسوب داشت، زیرا همه صفات تنها از تعین یا تجلی پدیدار می‌گردند، اما
ماهیت الوهیت در فراسوی آن و در حیطه لاتعین است.^{۲۶}

بدین سان به ماهیت الوهیت می‌توان از دوسو نگریست. یک سو: ذات مطلق،

کنش، یگانگی و اوج — که رتبه الوهیت است و دارای همه ویژگیهای لازمه هستی است.

سوی دیگر: نسبی بودن، آزمودن کنش، منفی بودن، پایین آمدن، درک هستی از

راه دریافت سخاوت — که ماهیت دنیا است و هستی آن ممکن — که از راه پایین

آمدن ماهیت الوهیت تا مرحله جهان ادراک و پدید آمدن سیماهای قابل تفکر

که عیان ثابته نام دارد، به چشم می‌خورد؛ اما این دو ماهیت ناگزیر در ماهیت

سوم که دارای ویژگی آن دو ماهیت نیز هست یکجا می‌شوند. این ماهیت سوم

احدیت جمع و یا انسان کامل است.^{۲۷}

۷

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی هست از همه در نسبت هستی اجلی

۲۶. حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشارالیه محکوم علیه نمی‌شود به هیچ حکمی و شناخته

نمی‌شود به هیچ وضعی و اضافت کرده نمی‌شود به وی به هیچ نسبتی از نسب چون حدوث

و قدم... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید... باشد... و مسبوق است بلا تعین.

پس به هیچیک از این تعینات حضرت وجود را من حیث هولایم نباشد بلکه لزوم آن

به حسب مراتب و مقامات مشارالیه است.

۲۷. و چون حقیقتین متفرقین را لابد است از اصلی که ایشان در وی واحد باشند و او در

ایشان متعدد زیرا که واحد اصل عدد است و عدد تفصیل واحدناچار است از حقیقت ثالثه

که جامع باشد بین الاطلاق والتقیید والفعل والانفعال والتأثیر والتأثر مطلق باشد از وجهی

و مقید باشد از وجهی دیگر و فعال باشد به اعتباری و منفعل به اعتبار دیگر و این حقیقت

احدیت جمع حقیقتین مذکور است و لها مرتبة الاولیة الکبری والآخریة العظمی.

ماهیت اخفی من آن تظهر اینیته اظهر من آن تخفی
ترجمه: ماهیتش بیش از آن پوشیده است که پدیدار گردد و پدید شدنش بیش از
آن نمایان است که پوشیده ماند.

ماهیت الوهیت در جهان پوشیده تر از هر پوشیده‌یی است و کسی را بر آن
آگاهی نیست، زیرا محدث تنها بر آنچه که محدث است می‌تواند آگاه شود، اما ماهیت
الوهیت بدان‌سان که در رباعی نخست آمده است، قدیم است و هیچ صفتی، نمی‌تواند
توصیفی بر آن باشد.

اما هستی پروردگار، همچون هستی — آشکارتر از هر آشکاری است و تنها
از آشکاری بسیار، پوشیده است. اگر هستی الوهیت حتی برای یک‌آن از هستی
باز می‌ایستاد، همه جهان مخلوق ناپدید می‌شد و هستی او با حضورش اثبات
می‌گردید. انسان به هر سو که بنگرد، خدا را می‌بیند.^{۲۸} در این باره باید این سخنان
را درک کرد:

خفی لشدة ظهوره الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب البیان بعد
العیان فهو فی الخسران.

ترجمه: هنگام روبرو شدن با مردی می‌گویی: «او را نمی‌شناسم»، — اما پس
از دیدن کارها و سخنانش می‌گویی: «اکنون او را می‌شناسم».
همه گیتی، هر آنچه که می‌بینی، — کارها و سخنان اوست و نمی‌توانی بگویی
که او را نمی‌بینی.^{۲۹}



ایزد که هزار در بروج بگشودت راهی به کمال کنه خود ننمودت

۲۸. هر چه را بیند از آن روی بیند که صنع وی است. چون چنین شد در هر چه نگرد خدای تعالی
را بیند. اگر خواهی در چیزی نگری که نه از وی است و نه به وی است نتوانی همه پرتو
جمال حضرت اوست و همه از اوست و همه بدوست بلکه خود همه اوست که هیچ چیز
را جز وی هستی به حقیقت نیست، بلکه همه هستی‌ها پرتو نور هستی اوست.

۲۹. چرا با خود نگویی خداوند سبحانه ذاتی است که هر چه دیدم و خواهم دید همه صنع اوست.
پس دایم خدا را سبحانه از همه پیداتر می‌بینم و مگو که نمی‌بینم. اگر غیر آن دانی و بینی
مثلت چنان باشد که کسی در باغ گوید برگ را می‌بینم و باغ را نمی‌بینم، نه موجب
ضحك باشد.

تا زحمت بیهوده به خود ره ندهی در ذات خود از فکر حذر فرمودت

۹

نوری که بود جهان ازو مالا مال

مشهود دل و دیده بود در همه حال

تحصیل شهود آنچه مشهود بود

در قاعده عقل محال است محال

۱۰

ای آن که دلت ز هجر در نوحه گریست

تا کی خواهی چو نوع در نوحه گریست

در عین شهودی غم هجران پی چیست

چشم ۲۰ بگشا ببین که مشهود توجیست

شناخت پروردگار بر دو گونه است:

نخست شناختی که از تجلی نامها، صفات و پوشش جهان بیرون می‌گذرد و

بر ذات می‌رسد. چنین کاری تنها بر خود پروردگار میسر است، زیرا پروردگار با

پوشش بزرگی خود از جهانیان پنهان است.^{۳۱} از تلاش برای شناخت ذات

پروردگار سودی نخواهد بود و خداوند در قرآن از این کار بر حذر می‌دارد

و می‌گوید: و يحذرکم الله نفسه والله دوف بالعباد (قرآن سوره ۳، آیه ۳)، حدیث:

تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله نیز در همین باره است. سپس جامی سخنان

ابن العربی را می‌آورد: التفکر فی ذات الله محال فلم یبق الاتفکر فی الکون.

گونه دوم شناخت پروردگار در پدیده‌های گوناگون اوست که آن نیز بر دو

گونه است: شناخت در مفهوم گسترده‌ی واژه — انسان به خدا می‌رسد، اما او را نمی‌بیند

۳۰. در نسخه خطی - چشم.

۳۱. قسم اول ادراک اوست به اعتبار کنه ذات و تجرد از تعینات اسما و صفات و تلبس لمظاهر

کائنات و این ممتنع است مرغیر حق سبحانه را، زیرا که از این حیث به حجاب عزت

محتجب است و برداء کبریا مخفی.

و به هستی اوست که می‌رسد و شناخت پیچیده — انسان در اندیشه همان است که بر آن دست می‌یابد و می‌پذیرد که آنچه بر او دست یافته همان هستی پروردگار در پدیده‌هایش است. در گونه نخست، شناخت نیز پوشیده است، زیرا انسان پس از دستیابی بر دانشی، پیش از همه با واقعیت هستی روبرو می‌شود و هستی تنها از طریق پروردگار درخور تفهیم است. چنانچه در ک رنگ و شکل تنها از راه در ک نور میسر است، ولی انسان هنگام در ک رنگ در اندیشه نور نیست، اما همینکه نور ناپدید شود، آشکار می‌گردد که رنگ پدیده‌یی دیگر بوده که شرایطی دیگر در ک آن را میسر کرده است.^{۳۲} در گونه دوم تفاوت گذاشتن میان شرایط، ممکن است؛ در این گونه، تفاوت میان مردم مؤمن و از دین گشتگان پدیدار می‌شود.^{۳۳} سخنان ابوبکر: العجز عن درک الادراک ادراک، مربوط به آن است.

۱۱

اندیشه در اسرار الهی نرسد در ذات و صفات حق کماهی نرسد
علمی که تناهی صفت ذاتی اوست در ذات مبرا ز تناهی نرسد
در این رباعی علل نارسایی اندیشه در در ک ذات الهی آمده است. کارکرد اندیشه و خرد محدود به شناخت ویژگیها است نه این که ذات، و شناخت از راه هم نهاد و باز کاوی پدید می‌آید. مطلق بودن ذات الهی نه به هم نهاد اجازت می‌دهد و نه به باز کاوی و از این رو امکان شناخت او نامیسر می‌شود.^{۳۴}

۳۲. قسم دویم ادراک اوست سبحانه به اعتبار تعینات نور و تنوعات ظهور در مراتب تنزلات... و این ادراک نیز بر دو گونه است: اول ادراک بسیط وهو عبادة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و ثانی ادراک مرکب وهو عبادة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك هو الوجود الحق سبحانه.

۳۳. محل فکر و خفا و صواب و خطا اوست و حکم ایمان و کفر راجع به اوست و تفاضل میان ارباب معرفت به تفاوت مراتب او.

۳۴. هویت ذات... مقتضی آن است که منضبط و متمیز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیاید و حقیقت علم احاطه است به معلوم و کشف او بر سبیل تمیز از ماعداء، پس اگر حقیقت علمیه متعلق شود به وی لازم آید تحلف مقتضای ذات از وی یا انقلاب و تبدیل حقیقت علم و کلاهما محال.

۱۲

ادراک بطون حق و یکتایی او ممکن نبود ز عقل و دانایی او
آن به که ز مراتب مراتب بینی تفصیل تنوعات پیدایی او
معین شده است که شناخت ذات الهی نامیسر است، اما هنگامی که ذات در
مرتبه ممکن نمایان می شود و عملاً هستی دارد، شناخت آن میسر است. یکی از این
مراتب - فهم جزویات است که شماره اش بسیار است و دیگری فهم کلیات است که
همچون جایی برای تجلی مفاهیم دیگر است. آنها را حضرات عوالم مراتب خوانند.
این مراتب از مراتبی که آنها را پدید آورده اند، تفاوتی ندارند. چنانچه، حوزه جهان
محسوس شامل همه پدیده های جزوی حس، آسمانها، ستارگان، عناصر و جز اینها
است و اگر این نبود آنها هم نبودند. در نتیجه، هیچ پدیده یی خود به خود هستی
ندارد و تنها به آن اندازه یی پدیدار می گردد که تجلی اندیشه ها زمینه مربوطه
آن را فراهم کرده باشد.^{۳۵}

این نظریه در بخش نخست فصوص الحکم ابن العربی به تفصیل آمده و در
آنجا ترتیب پایین آمدن جلوۀ الوهیت در جایگاه پدیده ها - منزل - مشخص
می گردد و در آنجا پدیده یی نمودار می گردد که یکسره این جای را فرا گرفته است.

۱۳

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات

پنج است تنزلات او را درجات

۳۵. و بعضی از مراتب ظهور جزویات اند و آن را غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند
و از این کلیات بعضی همچون محلها اند مر ظهور سایر حقایق کلی و جزویات و لوازم
ایشان را... و ایشان را مراتب و عوالم و حضرات خوانند و مراتب وجودی نیست
متمیز از وجود امور متعینه مترتبه در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود امور
متعینه مترتبه است، چنان که مرتبه حس و شهادت مثلاً مرتبه یی است کلی شامل مر جمیع
محسوسات جزویه متعینه را از افلاك و انجم... و وجود آن مرتبه کلی به عینه وجود
همین جزویات متعینه است نه آن که هر يك از کلی و جزویات او را جدا گانه وجودی
باشد ممتاز از یکدیگر فتدبر.

غیب است و شهاده در وسط روح و مثال

والخامس جمعیه ملک الحضرات

در بالا، تشکل حیطه‌های ویژه و همه‌جانبه معین شده بود که مرز و حدی دارند و تعداد آنها پنج است:

حضرات خمس. نخست، حضرات غیب یا معانی که ذات الهی است و شامل نور و تجلی و همه آنچه که از تناسب به همراه دارد.^{۳۶}

دومی، که رویاروی نخستین است، مرتبه شهادت یا حس نامیده می‌شود و از عرش دهمانی تا زمین گسترده شده و شامل همه آن چیزی است که در بین این دو مرز هست.^{۳۷} مرتبه سوم که در ترتیب تنزل در پس غیب می‌آید — ارواح است.

مرتبه چهارم که در ترتیب تصاعد از پی شهاده می‌آید — عالم مثال و خیال است.

مرتبه پنجم جامع همه مراتب پیش از خود است که با پاره پاره کردن آنها هستی جهان را پدید می‌آورد و بسا یکجا کردنشان سیمای عنصری انسان را (میکروسکس) ^{۳۸}.

برخی از پیران صوفیه مرتبه نخستین را به دو مرتبه بخش می‌کنند: در مرتبه نخست، همه پدیده‌ها تنها درخور درک پروردگاراند و هستی درخور لمس ندارند. کان الله ولم یکن معشی. این پدیداری نخست — تعیین اول است. در مرتبه دوم، اندیشه‌ها درخورد ابدی هستند و در نتیجه هستی دارند. این پدیداری دوم تعیین ثانی است.

۳۶. اول را حضرت و مرتبه غیب و معانی گویند و آن حضرت ذات است بالتجلی والتعین الاول والثانی وما اشتملا علیه من الشئون والاعتبارات اولاً والحقایق الالهیه والکونیة ثانیاً.

۳۷. دویم را که در مقابله اوست، مرتبه شهادت و حس خوانند و آن از حضرت عرش رحمانی است تا به عالم خاک و آنچه درین میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم.

۳۸. سیم را که تلو مرتبه غیب است متنازلاً مرتبه ارواح گویند و چهارم را که تلو عالم حس است — متصاعداً عالم مثال و خیال منفصل خوانند و پنجم که جامع ایشان است تفصیلاً حقیقت عالم است و اجمالاً صورت عنصری انسانی.

۱۴

در رتبهٔ اول که صفات جبروت

از ذات جدا نبود و ملک از ملکوت

اعیان وجود را پدیدار نبود

در عین ظهور بلکه در علم ثبوت

در مرتبهٔ نخست، تعیین اول و تعیین ملک از مرتبه ملکوت تفاوت ندارند، یا

ادواح، ملکوت از جبروت تفاوتی ندارند و یا میان جبروت صفات با ذات تفاوتی نیست.

این، یگانگی کامل و ممکن ناب است. تفاوت آنها تنها می‌تواند از لحاظ نظری

باشد و در چنین صورتی این مراتب نسبت به پیدایش متقابل، شئون ذاتیه یا

حروف عالیات یا حروف علویه و یا حروف اصلییه نامیده می‌شوند. هنگام پدید آمدن

تفاوت، بازتاب این تناسب در مرتبهٔ بعدی اعیان ثابت نام دارد.

۱۵

در عالم معنی که نباشد اشیا

از ذات خود و غیر خود آگه اصلا

هستند همه ز روی هستی یکتا

نوریت علمشان زهم کرده جدا

در این رباعی مشخص می‌گردد که پدیده‌ها در مرتبهٔ دوم، تعیین ثانی، دارای

توانایی شناخت هستی خود نیستند، واقعیت ندارند، نمی‌توانند منقسم شوند و

تقسیم آنها تنها در پرتو عقل الهی است.^{۳۹} این گفته با نمونهٔ دانه توضیح داده

می‌شود. اگر چنین بپنداریم که در دانه شعور هست، پس دانه می‌بایست تجلی

خود: ساقه، برگ، گل، و جز اینها را بشناسد و این موافق با تعیین ثانی است. اما

هنگامی که دانه در خود، آن بخشهای آینده را که هنوز پدید نیامده‌اند، اما امکان

۳۹. در مرتبهٔ دوم... اشیاء کونیه را به ذات خود و ذوات امثال خود اصلاً شعور نیست

بلکه تحقق و ثبوت ایشان درین مرتبه مقتضیء اضافت وجود نیست بدیشان الحیثیتی،

که ایشان متصف شوند به موجودیت و وجود به سبب اضافت و نسبت بدیشان متعدد

و متکثر گردد... پس تعدد و تمیز ایشان به اعتبار علم باشد و بس.

پدیدار شدن آنها برای او در تجلی دوم است، تعیین اول خواهد بود. چنان که گذشت در مرتبه نخست این نسبت، شئونات غیبیه نام دارد و در دومین مرتبه، این تشبیهات که ویژگی شکل هستی هستند، نزد صوفیه اعیان ثابت و نزد دانشمندان ماهیت نامیده می‌شوند.^{۴۰}

۱۶

اعیان به حضيض عین نا کرده نزول حاشا که بود به جعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضه نور وجود توصیف عدم به آن نباشد معقول
مشخص می‌گردد که اندیشه، آفریده شده نیست. آفرینش همانا پرشدن
نیستی از هستی به مفهوم هستی بیرونی است. در بالا معین شد که اندیشه‌ها پدیده‌بی
هستند که هستی بیرونی ندارند و در نتیجه نمی‌توان آنها را آفریده شده دانست.^{۴۱}

۱۷

اعیان که مخدرات ستر قدم‌اند در ملک بقا پردگیان حرم‌اند
هستند همه مظاهر نور وجود با آن که مقیم ظلمات عدم‌اند
این رباعی نظر ابن‌العربی را که در فصل چهارم فصوص‌الحکم او زیر عنوان
فص حکمة قدوسية فی کلمة الاوديسية آمده و همانا: الاعیان ما شئت (اتحه من الوجود است،
بسط می‌دهد.

توضیح آن در چنین زمینه‌یی است که اندیشه‌ها نمی‌توانند تجلی بیرونی
داشته باشند، زیرا ویژگی اصلی آنها درونی و پنهانی بودن آنهاست و پدیده نمی‌تواند
ویژگی نهادی خود را از دست بدهد. آنچه که از آنها نمایان می‌گردد، کنش آنهاست
که از راه هستی پروردگار و یا در درون آن پدیدار می‌شود، اما ماهیتشان

۴۰. و این خصوصیات مذکوره به اعتبار اندراج و اندراج در مرتبه اولی بی‌تعدد وجودی و
تمیز علمی نمودار شئونات ذاتیه است و صور معلومیت آنها در مرتبه ثانیه مثال حقایق
موجودات که مسمی است به اعیان ثابت در عرف صوفیه و به ماهیات نزدیک حکما.
۴۱. و شك نیست که اعیان از آن حیثیت که صور علمیه‌اند وجود خارجی از ایشان منتفی است،
پس لازم آید انتفاء معجولیت نیز.

۱۸

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است

یا نور حق آئینه و اعیان صور است

در چشم محقق که حدید البصر است

هر یک زین دو آئینه آن دگر است

اصطلاح اندیشه (ایده) را می توان دو گونه تفهیم کرد. نخست این که آنها

بازتاب و یا درستتر بگوییم آینه یی برای هستی، اسماء و صفات الهی هستند و

دیگر این که خودشان آن بازتابی هستند که در هستی پروردگار پدید می آید.^{۴۳}

بنابر مفهوم نخست، تنها هستی الهی است که تجلی بیرونی دارد و از راه

اندیشه ها پدیدار می گردد و در پرتو کنش آنها افزایش می یابد. این دید بیننده یی

است که در بینش او ماهیت الهی بر مخلوق برتری دارد.

در مفهوم دوم، در هستی، تنها پی آمد کنش اندیشه ها دیده می شود و

هستی حق که اندیشه ها در آن بازتابیده اند در مرتبه غیب بر جای می ماند (دید

بیننده، که در آن مخلوق بر روح برتری دارد).

به عقیده جامی درك درست در میان این دو سو و در فاصله یی برابر با هر دو

سو جای دارد.

۱۹

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشهود است

ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است

۴۲. اعیان ثابته نزدافاضه وجود برایشان ثابت و مستقراند بر بطون خود و به هیچ وجه

ظاهر نخواهند شد زیرا که بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتی چیز از آن چیز جدا

نمی شود. پس آنچه ظاهر می شود از این احکام و آثار این اعیان است که به وجود و یا

در وجود حق ظاهر می شوند، نه ذات این اعیان.

۴۳. اعیان را که حقایق موجودات است دواعتبار است. اول آن که اعیان مرایاء وجود حق

و اسما و صفات اوست سبحانه، دویم آن که وجود حق مرآت آن اعیان است.

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق

با یکدیگر اگر ترا موجود است

در رباعی پیشین سه دید ممکن در مورد اندیشه‌ها مشخص گردید. اکنون (در این رباعی) نامهای آنها می‌آید. این اصطلاحات در واژگانی عبدالرزاق که اشپرنگر آن را چاپ کرده است^{۴۴} و نیز در شرح معانی جرجانی بازکاوی شده‌اند.^{۴۵}

۲۰

هستی بی شرط وحدتش نامزد است

ورزان که به شرط لاست نعتش احد است

مأخوذ به شرط شی که باشد واحد

میدان که ظهورش از ازل تا ابد است

مرتبه^{۴۶} لاتعین، وحدت است، اما نزدیک شدن به آن را روشی دوگانه ممکن است. امکان نخست: درك این یگانگی به مفهوم بر کنارشدن هرگونه نسبت. در چنین درکی این یگانگی احد نام دارد و نهاد پنهانی ذات و همیشگی بودنش را با آن پیوستگی است.^{۴۷}

مفهوم دوم، گوناگونی بی پایان پیوستگی درونی است و در چنین درکی، یگانگی واحدیت نام دارد و نماد بیرونی ذات و ابدی بودنش به آن وابسته است.^{۴۸}

۲۱

هستی به مراتب چو تنزل فرمود
هرجای ز رخ‌شان دگر پرده گشود

44. Sprenger, 'Abdu-r-Razzaq's dictionary, pp. 162 - 163

45. Flügel. Definitiones, S. 113:

ذوالعقل هو الذی یری الخلق ظاهراً و یری الحق باطناً فیکون الحق عنده مرآة الخلق لا حجاب المرأة بالصود الظاهرة الخ.

۴۶. اول اعتبار اوست به شرط عدم اعتبارات و سقوط آن بالکلیه و این اعتبار احدیت است و ذات به این اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون ذات است و ازلیت او.

۴۷. دویم اعتبار اوست به شرط ثبوت اعتبارات غیرمتناهیة مر او را و این اعتبار واحدیت است و ذات را به این اعتبار واحد می‌گویند و متعلق این اعتبار ظهور ذات است و ابدیت او.

در مرتبه باز پسین کانسان بود هریک زشئون به وصف مجموع نمود
آفرینش که نیستی را به هستی (ایجاد) آورده است، هستی پنهانی سیمای
اندیشه هاست که پیامدهای کنش آنها بر آنان افزوده شده است. تشکل هستی
مطلق در سیمای آن اندیشه هایی که در آنها نمودار شده، معلول این پوشیدگی است.^{۴۸}
همه این تجلیات می توانند ممکن عام و یا خاص باشند. شکل مفرد که در
آن می تواند هم این و هم آن باشد، احدیت جمع و یا انسان کامل است. بدین سان
هستی الوهیت، تمام و کمال تنها در انسان کامل تجلی می کند.^{۴۹}

۲۲

واحد همه در احد عدد می بیند در ضمن عدد نیز احد می بیند
یعنی به کمال ذاتی و اسمائی در خود همه و در همه خود می بیند
در این رباعی مفهوم دو تکامل الوهیت معین می گردد: تکامل ذاتی و تکامل
اسمائی.

نخستین، همانا پدیدار شدن ذات در نفس خود است از راه نفس خود، در
نفس خود بخاطر نفس خود و با حذف کامل هرگونه مفهومی دیگر.
دومی، پدیدار شدن ذات و مشاهده آن در تجلیاتش که غیر یا سوی نام
دارد. ۵۰ اگر نخستین، مشاهده پراکنده ها در یگانگی است، پس دومی دیدن یگانه
در پراکندگی است و در نتیجه افزودگی لازم بر نخستین است.

۲۳

گر طالب شربود و گر طالب خیر و صاحب خانقه و گر راهب دیر

۴۸. و ثمره استتار وجود حق به صورت هر عین ظهور اوست سبحانه به حسب شانی که این
عین ثابته مظهر اوست بر خودش سبحانه یا بر همین شان یا بر مثال خودش.
۴۹. پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل در خودش از حیثیت شان کلی جامع به کلیه واحده
جمعه ظاهر باشد.

۵۰. حضرت حق را سبحانه و تعالی کمالی است ذاتی و کمالی است اسمائی و مراد از کمال ذاتی
ظهور ذات است مرنفس خود را به نفس خود، در نفس خود و برای نفس خود بی اعتبار
غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال ذاتی است... و مراد از کمال اسمائی ظهور
ذات است و شهود او در تعینات خود که تسمیه کرده اند آن تعینات را به غیر و سوی.

از روی تعین همه غیراند نه عین وز روی حقیقت همه عین اند نه غیر
ماهیت هر چیز در پدیدار شدن آن در مرتبه علم است و شکل آن در پدیدار
شدنش در مرتبه عین.^{۵۱} از این رو ماهیت همه چیز یکی است و با یکدیگر تفاوتی
ندارند و گونه‌گونی جهان ما از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ماهیت پس از گذار از
مرتبه‌های گوناگون پدیدار شدن در هستی، شکل‌های گونه‌گونی بر خود گرفته است، که
تضاد آنها واقعی نیست. همه چکامه‌های صوفیه که در آنها گفته شده است که نیکی
و بدی و دیر ترسایان و مسجد مسلمانان و جز اینها با یکدیگر تفاوتی ندارند،
روشنگر همین بینش هستند.

۲۴

ای آن که به فهم مشکلاتی منسوب

وز معنی امکان و وجوبی محجوب

امکان صفت ظاهر علم است فحسب

مخصوص به ظاهر وجود است وجوب

تضاد جهات درونی و بیرونی هستی مطلق به دو مفهوم می‌انجامد. مقصود
از درونی مرتبه لاتعین، یا احدیت و مقصود از بیرونی همه مجموع جلوئه اندیشه‌هاست.
اما تضاد دیگری نیز محتمل است که در آن تضاد اندیشه‌های تغییر نایابنده
— درونی و استعداد الوهیت در شناخت و معرفت — بیرونی خواهد بود. بدین‌سان،
در الوهیت در یک زمان معرفت کننده — یعنی ذات او و معرفت شونده یعنی —
اندیشه‌های تغییر نایابنده، با یکدیگر پیوسته‌اند. تفاوت در صفات الوهیت از همینجا
سرچشمه می‌گیرد.

اگر ما اکنون بگوییم که واجب ویژگی بیرونی هستی است، بیرونی در
معنی دوم مفهوم خواهد بود، زیرا جهت بیرونی هستی در مفهوم دیگر، همه

۵۱. حقایق اشیاء عبارت است از تعینات وجود مطلق در مرتبه علم و وجودات اشیاء
عبارت است از تعینات او در مرتبه عین. پس حقایق اشیاء وجودات ایشان از حیثیت
محض حقیقت وجود عین یکدیگر و عین وجود مطلق باشند.

جلوه‌های هستی، هم واجب و هم ممکن را در بر می‌گیرد. ۵۲

۲۵

حق عالم و اعیان خلایق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل گرتو به مثل معذبی و مرحوم

۲۶

حکم قدر و قضا بود بی‌مانع بر موجب علم لایزالی واقع
تابع باشد علم ازل اعیان را اعیان همه سر شئون حق را تابع
[در اینجا] مفهوم قضا و قدر تقسیم شده است. نخستین — حکم الهی است
بر همه اندیشه‌های شکل هستی که سرنوشت آنها را برای ابد و بی‌نهایت معین
می‌کند. دومی — پاره پاره شدن این حکم کلی بر احکامی دیگر است که در پرتو
آنها کارکرد اندیشه‌ها در لحظه معینی است موافق با استعداد آنها. ۵۳

۲۷

اعیان کامد ز ممکن غیب پدید
وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم هویدی و یعید
در مرآتش خلع و لبس است جدید

۵۲. پس وقتی که گویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد به آن ظاهر وجود باشد به معنی
ثانی نه به معنی اول چه ظاهر وجود به معنی اول شامل است مرهمه تعینات وجوبیه
وامکانیه را.

۵۳. قضا عبارت است از حکم الهی کلی بر اعیان موجودات به احوال جاریه و احکام طاربه
برایشان من الازل الی الابد و قدر عبارت است از تفصیل این حکم کلی به آن که تخصیص
کرده شود ایجاد اعیان به اوقات و زمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع می‌کند
در آن و تعلیق کرده آید هر حالی از احوال ایشان به زمانی معین و سبب مخصوص.

۲۸

چیزی که نمایشش به یک منوال است
و اندر صفت وجود بر یک حال است
در بدء نظر گر چه بقایی دارد
آن نیست بقا تجدد امثال است
هر آنچه که آفریده شده است، در هر دم به سرچشمه خود، به نیستی باز-
می گردد. از این دید، نیستی و هستی — مفاهیمی هستند غیر واقعی و نسبی. ۵۴
توضیح آن در نمونه آب روان است. این آب، شکل کاذب رودخانه را به
خود می گیرد، اما در این شکل حتی دو دم نیز نمی ماند و همان آن پیشتر می رود.
روال بقیه آب نیز بر همین منوال است. در عین حال بیننده گمان می کند که شکل
آب در رودخانه بی تغییر است زیرا ذرات جداگانه آب به یکدیگر مانندی دارند.
این مسأله در اثر یکی از شایان توجه ترین صوفیان پسین — ملاصدرا —
در رساله فی سریان الوجود به تفصیل آمده است.

۲۹

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوابل امکانی
هر گونه تفاوت که مشاهد بینی باید که ز اختلاف قابل دانی
در رباعی پیشین به جاری شدن نیروی خدایی هستی اشاره گردید که به یاری
آن همه پدیده ها در هر دم نابود می گردند و در هر دم دوباره پدید می آیند. اکنون
گفته می شود که این جاری شدن (گشاده دستی یا فروغ) برای همه پدیده ها یگانه
است نه گوناگون، اما استعداد اندیشه ها برای پذیرفتن آن یکسان نیست و از این رو

۵۴. حقیقت آدمی بل هر ذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته و حقیقة لالی علم موجوده
تعالی نسبتی است که به رابطه وجودی علمی که صورت معاریت او را در علم قدیم
حق تعالی بود از فیض وجود حق تعالی وجود بروی به حسب قابلیتش عارض و طاری
می شود... و بعد از یافتن این هستی که او را عارض است بر موجب کل شی ویرجع
الی اصله هر دم او را به اصل خودش که نیستی است با لذات میل حاصل می شود.

پذیرفتن به صورتهای گوناگون است و در جهان گونه‌گونی پدیده‌ها بسیار. ۵۵
آتشی که بر نفت، گوگرد و چوب خشک و تر می‌افتد، مثالی در توضیح این
گفته است. شتاب در گرفتن آتش در حالی که نیروی آتش برابر است، یکسان نیست
و وابسته است به استعداد سوختن این مواد.

۳۰

در کون و مکان نیست عیان جزیک نور
ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است و دگر وهم و غرور
[این رباعی] توضیحی است بر پیشین. فروغ یگانه هستی در یکی از حالت‌های
درونی خود که تنها الوهیت را بر آن دستیابی است و پدیدار نگردیده است، پنهان
است. وابسته به حالت این همان پدیدار شدن شکل هستی خواهد بود که پرتو-
فشانی همین فروغ به آن زندگی داده است. ۵۶

۳۱

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

۵۵. امداد حق سبحانه و تعالی و تجلیات او واصل می‌شود به اعیان موجودات در هر نفسی
و در تحقیق اوضح که اتم تجلی است واحد ظاهر می‌شود مراو را به حسب قوایل و مراتب
و استعدادات ایشان تعینات متعدد و نعوت و اسما و صفات متکثره متجدده نه آن که آن
فی نفسه متعدد است یا ورود او طاری و متجدد.

۵۶. عالم تجلی نور خدای است به چندین هزار صفت که تجلی کرده است و به این صورتهای
خود را ظاهر گردانیده است... هر گاه که وجود تجلی کند برخود متلبس به شأنی از شئون
تجلی علمی غیبی حقیقتی باشد از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس به شأنی دیگر
حقیقتی دیگر باشد... پس این موجودات متکثره متجدده که مسمی است به عالم نباشد
مگر تعینات نور و تنوعات ظهور وجود حق سبحانه که ظاهراً... متعدد و متکثر می‌نماید
و حقیقت بر همان وحدت حقیقی خود است.

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

[این رباعی] مثالی برای توضیح پیشین است. اندیشه‌ها با شیشه‌های رنگین سنجیده می‌شوند که بر آنها پرتو خورشید هستی می‌تابد. وابسته به پاکیزگی و رنگ، نوری که از آنها می‌گذرد روشن‌تر و یا کم رنگ‌تر خواهد بود. نور در همه موارد یکسان و تنها جلوه آن گونه‌گون است.

۳۲

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار

چون شد متراکم آن نفس ابر شمار

باران شود ابر چون کند قطره نثار

وان باران سیل و سیل بحر آخر کار

۳۳

بحری است کهن وجود بس بی‌پایاب

ظاهر گشته به صورت موج و حباب

هان تا نشود حباب یا موج حجاب

بر بحر که آن جمله سراب است، سراب

باز نمودن همان پیشین در مثالی دیگر: مه، ابر، باران، آبخیزی و دریا—

همه، نمودهای گوناگون عنصری یگانه یعنی آب هستند. دریا — آغاز این زنجیر است، مه از آن برمی‌خیزد، پس از فشردگی به ابر بدل می‌گردد، ابر باران می‌بخشد، آب باران سیلی می‌آفریند که سرانجام به همان دریا می‌ریزد. همانندی با اندیشه‌ها و هستی مطلق نمایان است.

۳۴

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف مؤتلفند

از روی تعین همه با هم غیراند وز روی حقیقت همه عین الفاند
مثالی دیگر (که نمودار نشان داده‌ای رباعی ۲۹ است): اندیشه‌ها، حروف
گوناگون در گونه‌گونی آوا و رسم خویش هستند و هستی الف است که بی‌آن که
شنیده و دیده شود در هر حرف هست.

۳۵

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد
ساری است احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برون است ز حد
هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

۳۶

تحصیل وجود هر عدد از احد است
تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض قدسش مدد است
ربط حق و خلقش اینچنین معتقد است
مثالی دیگر: واحد آغاز همه اعداد است که از روی هم گذاشتن آن به دست
می‌آیند. اعداد نیز به نوبه خود تفصیلی از احد و نمایانگر توان درونی و پنهان در
احد هستند.

۳۷

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده
بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
مثالی دیگر: چهره‌یی در یک زمان در آینه‌های بیشمار باز تابیده است.
هر چه آینه پاک‌تر، بازتاب روشن‌تر.

در اینجا بخش فلسفی ناب پایان می‌گیرد و بخشی آغاز می‌گردد که جنبه عملی بیشتری دارد.

۳۸

نا کرده طلمسم هستی خویش خراب از گنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت و سراب است سخن سیراب نشد کسی ز دریا به سراب

۳۹

از ساخت دل غبار کثرت رفتن خوشتر که به هرزه در وحدت سفتن
مغرور سخن مشو که توحید خدای واحد دیدن بود نه واحد گفتن
خاطر نشان می‌گردد که همه نظریات پیش گفته با آن که سودمند بوده‌اند
باز هم بسنده نیستند و ضرورت دارد که دگم‌های تصوف جامه عمل بپوشند. و بهتر
از همه آن است که مقررات جزمی صوفیه طبق موازین فرقه نقشبندیه باشد که خود
جامی نیز از همان فرقه بوده است. سپس از محمد ابن محمد البخاری مشهور به
نقشبند (۷۲۸-۷۹۱ هجری/۱۳۲۷-۱۳۸۹ میلادی) ستایش می‌شود.^{۵۷}

۴۰

در مسند فقر چون بینی شاهی ز اسرار حقیقت به یقین آگاهی
گر نقش کنی به لوح دل صورت او زان نقش به نقشبند یابی راهی

۴۱

سر غم عشق دردمندان دانند
نه خوش‌منشان و خود پسندان دانند
از نقش توان به سوی بی‌نقش شدن
وین نقش غریب نقشبندان دانند

سپس راهنمایی می‌شود که چگونه باید خلاء درونی که طبق موازین
فرقه نقشبندیه برای اندیشه و مشاهده ضروری است، انگیخته شود.

۴۲

سرشته دولت ای برادر به کف آر
وین عمر گرامی به خسارت مگذار
دایم همه جا با همه کس در همه کار
می‌دار نهفته چشم دل جانب یار
پس از آن این اشارت است که چگونه باید با بنیادگذار فرقه ارتباطی
معنوی داشت و در دل نقش او را نگاه داری کرد.

۴۳

ها غیب هویت آمد ای حرف شناس
وانفاس ترا بود بر آن حرف اساس
باش آگه از آن حرف در امید و هراس
حرفی گفتم شگرف اگر داری پاس
[سپس] باز نمودن معنی عرفانی واژه الله از روی نوشته کتاب شیخ ابو-
الجناب نجم الدین کبری رساله فواتح الجمال است. ها اشاره‌ی است به ماهیت
پوشیده پروردگار. هرزنده و جاننداری هنگام دم برآوردن و دم فروکشیدن این آوا
را برزبان می‌آورد. گذشته از این، ها بنیاد واژه الله است، زیرا لام و الف تنها از
اجزای تعریف و معین کننده هستند و تشدید بر لام برای نیرومندتر ساختن معین-
کننده است. ۵۸

بدین سان باید شناخت که هر دم برآوردن و دم فروکشیدن ادای واژه‌ی

۵۸. ذکر که جاری است بر نفوس حیوانات انفاس ضروریه ایشان است، زیرا که دربرآمد و
فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارت است به غیب هویت حق سبحانه گفته می‌شود. اگر
خواهند و نخواهند و همین حرف‌هاست که در اسم مبارک الله است و الف و لام از برای تعریف
است و تشدید لام از برای مبالغه در آن تعریف.

است خدایی و بایستی با تمرین به آن مرزی رسید که هر دم برآوردن و دم فرو کشیدن کاری چون آداب نیایش گردد.

۴۴

خوش آن که دلت ز ذکر پر نور شود

در پرتو آن نفس تو مقهور شود

اندیشه کثرت زیان دور شود

ذاکر همه ذکر و ذکر مذکور شود

راهنمایی عملی داده شده است در این باره که چگونه باید ذکر کرد.

در پایان یک رباعی دیگری شرح و نیز رساله بی نه چندان بزرگ در این-

باره است که چگونه بایستی به ذکر پرداخت و این را جامی از زبان الکاشغری

آموزگار معنوی خویش آورده است. این شیوه، همانا بر دل آوردن سخنان لا اله الا الله

است، نه بر زبان آوردن آن، و با نیایش داندیشه عیسویان همانندی دارد؛ ضمناً

با تفصیل اشاره شده است که کدام واژه را با کدام جای بدن باید درهم آمیخت.

رساله در همین جا به پایان می رسد. طرح رساله و قطعات کوچکی که از آن

آورده ایم نشان می دهد که بایستی به این اثر در میان منابع مربوط به صوفیه که بر آن

آگاهی داریم جایی شایسته داده شود.

البته تصوف جامی نه آن است که پیر ابوسعید ابن ابوالخیر یا دیگر پیروان

آغازین تصوف چون ابراهیم ابن ادهم، رابعه، ذوالنون و یا جنید و دیگران

داشته اند.

اما دوختن نگاه تنها بر تصوف آغازین که هنوز از ساخت فاضل مآبانه

و طرحهای متافیزیکی دور بوده است، کاری خواهد بود نه چندان درست. بسیار

محتمل است که هنگام بررسی دقیقتر آستر فلسفی تصوف روشن گردد که این بنا به یاری

موادی دیگر برپاشده است و عقاید بسیار کهن خلقهای هند و اروپایی ((مثلاً [نظریه

نور فیلسوفان یونان باستان) در زیر تأثیر نوافلاطونیان در طرحی موزون درآمده

و بدین سان این پدیده نه در همه جای خود دارای شالوده‌ی ناب از خویش است.

اما اگر در نظر داشته باشیم که جلال الدین رومی - بزرگترین سراینده

چکامه‌های عرفانی — آثار خود را نه بر تصوف کهن، بلکه بر همین شالوده بنیاد کرده بود، آنگاه روشن می‌گردد که کوششی که در راه مطالعه این نظریات شده، بیهوده نبوده است.

از دیوان جلال‌الدین [رومی] تا کنون تنها پارچه‌هایی نه چندان بزرگ چاپ شده است^{۵۹} و از چاپ انتقادی مثنوی به هیچ روی نشانی نیست.^{۶۰} اما تنها کسی باید به این کار شگرف آغاز کند که برای وی در فلسفه تصوف دیگر جایی تاریک و نامفهوم باقی نمانده باشد. این کار سنگین باید انجام گیرد و چاپ متن شرح جامی بایستی یکی از مراحل کوچک در راه اجرای این وظیفه باشد.

نگارنده که بر دیگر نسخه‌های خطی که در آغاز این نوشته به آنها اشاره شد دسترسی نداشت، بر آن نشد که تنها از روی یک نسخه کتابخانه همگانی [لنینگراد] که به راستی نسخه بسیار و بسیار خوبی هم هست، متن آن را یکسره چاپ کند. گمان می‌کنم که باز نمودن شرح کوتاه‌آن برای همه خاورشناسانی که به تصوف پرداخته‌اند، باید سودمند باشد و رباعیهای نیکویی که تا کنون یکسره پنهان مانده بودند، همه دوستداران چکامه‌های فارسی را خشنود خواهند کرد. باید کاری را که فعلاً زمینه‌اش هست انجام دهیم، زیرا اگر اجرای وظیفه فیلولو-لوژی ایران را به پسان واگذاریم، آنگاه این دانش ممکن است دیر زمانی به ناچار در یک جا درجا زند.^{۶۱}

59. Rozenzweig, Auswahl; Nicholson, *Selected poems*

(بسنجید با راهنمای بیبلیوگرافی، شماره ۸۲ - ه. ت.)

۶۰. (بنگرید: راهنمای بیبلیوگرافی، شماره ۷۳ و شماره‌های ۷۴ - ۸۲ - ه. ت.)

۶۱. هنگامی که این نوشته در زیر چاپ بود، نگارنده در پرتو لطف یو. ن. مر که سپاسگذار او هستم نسخه چاپ سنگی نظم السلسه ملا احمد و صلی را که در تاشکنت در چاپخانه غلام حسن عارف جانف در سال ۱۳۳۱ هجری / ۱۳ - ۱۹۱۲ میلادی فراهم شده است، دریافت کرد. متن با دقتی بسیار و از روی یک نسخه خطی بسیار کامل چاپ شده و به نگارنده امکان داده است جاهای بسیاری را که برایش ناروشن بود روشن سازد. البته اصلاحات مورد تردیدی نیز که از ویژگیهای ناشران شرقی است در آن هست، اما باید عموماً آن را چاپی بسیار نیک و در خور نگرش دانست.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
No. _____

DATE LOANED _____ Book _____

Class No.

Vol. 1

Book No.

Copy

Accession No.



ترجیع بند چغتایی از چکامه سرایی ناشناخته

ترجیع بند از آن شکل‌هایی است که چکامه‌سرایان پارسی زبان نسبتاً از آن کمتر کار گرفته‌اند. درست است که تقریباً هر شاعر بزرگ دارای چند ترجیع بند است، اما آنها در قیاس با غزل و قصیده که شماره آنها اگر هزار نباشد، یکصد هست، انگشت شماراند. دلیلش نیز آن است که چندبار تکرار بیتی معین، شاعر را بی‌اندازه محدود می‌کند. لازم می‌آید که بیت تکراری بطور طبیعی از بیت‌های پیشین سرچشمه گرفته و ادامه آن باشد و همین نکته دایره اندیشه‌یی را که می‌توان در چکامه نهاد بسیار تنگ می‌کند. فن و مهارت بزرگی در کار است تا این که چنین وظیفه‌یی انجام یابد. در عوض روشن گردیده است که این شکل برای نمایاندن تعلیمات صوفیه پیرامون وحدت الوجود بسیار مناسب است.

اندیشه اصلی آن — تنها واقعیت داشتن هستی علت آغازین و این که همه دیگر، هستی‌یی نسبی هستند — تقریباً در همه رسالات همچون آهنگی اساسی طنین انداز است. چکامه‌سرا هنگام باز نمودن این اندیشه در بیت تکراری ترجیع بند در چهار چوب ترکیب معمولی پیام (رساله) صوفیه بر جای مانده و در عین حال از راه تکرار پرهیجان فرمول کوتاه اصلی، بهره‌یی بسدیعی نیز می‌برده است. فعلاً شناختن نخستین سراینده چنین ترجیع بندی ناممکن است. باید کهنترین چکامه از این گونه را ترجیع بند ناصر خسرو^۱ برشمریم که و.آ. ژوکوفسکی آن را چاپ کرده است.^۲ ژوکوفسکی خاطر نشان کرده است که این اثر انگیزه تقلیدهایی در ادبیات فارسی شده و سه مورد تقلید آن را آورده است. من نیز می‌توانم سه نمونه دیگر آن را بیاورم: خواجهی کرمانی^۳ (متوفی به سال ۷۵۳ هجری/ ۱۳۵۲ میلادی) هاتف-

۱. اکنون برخی از پژوهشگران بر تعلق داشتن این چکامه به ناصر خسرو تردید دارند - ه.ت.

۲. بنگرید: یادداشتهای شعبه خاوری انجمن باستانشناسی (دوس)، دوره چهارم، صفحات

۳۸۶-۳۹۳. ۳. متن آن در چاپ سنگی معارف العوادم هست.

اصفهان^۴ (متوفی به سال ۱۱۹۴ هجری/ ۸۴- ۱۷۸۳ میلادی) و صوفی نامی نورعلیشاه^۵ (متوفی به سال ۱۲۱۵ هجری/ ۱- ۱۸۰۰ میلادی).

چنین موفقیت این ترجیع‌بند در ایران این پیش‌بینی را محتمل کرده بود که در ادبیات ترک نیز باید اثری گذاشته باشد. اما در آثار سرایندگان کهنتر ترکی که من بر آنها آگاهی دارم هنوز شعری ندیده بودم که بتوان آن را تقلیدی از چکامه گفته شده ناصر خسرو بدانیم. ترجیع‌بند خود ویژه چغتایی که در مجموعه بسیار پرارزش خطی مسوزة آسیایی <B 1809 Nov26> (ورقهای ۱۰۳ ب - ۱۰۴ الف) است، این شکاف را پر می‌کند.^۶ متأسفانه نتوانستم سراینده این ترجیع‌بند را بشناسم و از این رو آوردن تاریخهای مربوط به او از توان من بیرون است. شکل کهن صیغه امر غین - کین نمایشگر آن است که سرودن چکامه پیش از علیشیر نوایی بوده است. نسخه خطی دارای تاریخ نیست اما به داوری از روی شکل ظاهر آن، تقریباً مربوط به آغاز سده نهم هجری است و بدین‌سان ما Terminus ante Quem به دست می‌آوریم که ناچار باید از همان نیز نتیجه‌گیری کنیم. من با آوردن متن و ترجمه [روسی] این ترجیع‌بند در اینجا امیدوارم که باشد کارشناسان ترک‌شناسی بتوانند این مسأله را باز گشایند و نام سراینده آن را مشخص کنند. و برای من همچون بازتاب اثر پراهمیت چکامه‌سرایی پارسی تصوف بر زمینه ترکی، مورد توجه است. ارتباط متقابل ادبیات ترکی و فارسی را هنوز نمی‌توان یکسره روشن شده دانست و چاپ این متن از همین نگاه برای من دلخواه است.^۷

۴. متن در Browne, *Persian literature in modern times*, p.284 sq. چاپ شده است (تاریخ مرگ را که از قلم افتاده است، نگارنده از روی مجمع‌الفصحاء، ج ۲، ص ۵۶۷ آورده است). همین متن در کتاب غفارف، بخش ۲، ص ۴۲۲-۴۲۷ و در خرابات‌ضیاء ج ۲، ص ۲۵۷ آمده است.

۵. چاپ نشده است، نسخه خطی مسوزة آسیایی (A1015) Nov. 95 ورق ۷۹ الف. درباره مؤلف بنگرید: طرایق‌الحقایق، ج ۳، ص ۸۹ و Malcolm. IV, p. 151, n.1.

۶. نگارنده شرح کامل این نسخه خطی را برای چاپ آماده کرده است و در اینجا به تفصیل به آن اشاره نمی‌کند. (کار مفصل ی. ا. برتاس در این باره در دست نیست - ه. ت).

۷. متن را با نگاهداری رسم الخط نسخه خطی می‌آورم. تنها برخی نقطه‌ها و علامتها که مورد تردید نیستند بازسازی شده‌اند. اصلاحات محسوس‌تر در حواشی آمده‌اند. در ترجمه، از شرح خودداری می‌کنم، زیرا برای کارشناس مفهوم این اثر باید روشن باشد و حتی کوتاهترین شرح نیز حجم نوشته را تقریباً دوبار بیشتر خواهد کرد.

متن

ورق ۱۰۳ ب

۱. ساقیا جام می روان قیلغن

بیزنی بی نام و بی نشان قیلغن
 قالمدی صبر و حددین آشتی خمار
 بادا گردان و کسل فشان قیلغن
 ناز وقتی ایمس نیازم اشیت
 بیزنی وصلینک غا کامران قیلغن
 قاریغان نرسمیزنی تنکری چون
 بیر تبسم بیلا جوان قیلغن
 یاسوجوک سوز بیلان کونکول^۸ آغن
 یا جفا بیرلا قصد جان قیلغن
 محو^۹ ایتیپ عقل لوحی نینک نقشین
 عشق نینک غیبی نی عیان قیلغن
 درد میز صبح و شام ایدر بو رمز
 سن اکرفاش اکر نهان قیلغن
 بولدی تحقیق بیزکا بومعنی
 کر اینانماسانک امتحان قیلغن
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا^{۱۰} جان ایرور جانان

۲. کل یوزین دین کوتاردی پرده ناز

بولغن ای بلبل ایمدی پرده نواز
 عقل حددین اشوردی عاقل لار
 جان غا تیکدی بوفکر دور و دراز

۸. در نسخه خطی: کونکوک. ۹. در نسخه خطی: نحو.

۱۰. در نسخه خطی: جان و پیش از آن باد.

آه کیسم اول نگار غمزه سی دین
 قانی^{۱۱} بیر شیوه قاندا دور بیر ناز
 تا کونکولنی مسخر ایتسا تمام
 یوسا تحقیق بیرلا نقش مجاز
 مونجا تورلوک خیال و بیرمعنی
 صد هزاران صدا و بیر آواز
 بیرنی کورسانک مکرر ایکی دیمه
 بیریر اندیشه قیل بو سوزدا بیرآز^{۱۲}
 مینک و بیر صورتی دور الف و الف
 هر بیرری صفر دین بولور ممتار
 کل قیل اول صفر (نی)^{۱۳} مونا اصلاح
 فرد بیل زوجنی مونا ایجاز
 کر حقیقت رموزنی تانیسانک
 یروکو کدین اشیتکاسن آواز
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۳. عشق نا که جمال کور کوزدی
 تشنه لار کا زلال کور کوزدی
 تا اوزین پرده دا نهان توتغای^{۱۴}
 مونجا تورلوک خیال کور کوزدی
 قیامادی عینی نی عیان ایل کا
 هر کنش کاه^{۱۵} مثال کور کوزدی
 مدعی لارغا مغلطه بیردی
 زهر ییدوردی بال کور کوزدی

۱۱. در اصل قاتی بود که اصلاح شد.
 ۱۲. در نسخه خطی: آواز.
 ۱۳. به گمان، از قلم افتاده است.
 ۱۴. در نسخه خطی: تها بوبغای.
 ۱۵. در نسخه خطی: کس کا.

کیم نی کیم سودی کیم کا کیم تیلا دی
وصل نی لایزال کور کوزدی
جان سوراغی نی عقل دین^{۱۶} سوردوم
هر زمان پر ملال کور کوزدی
آخر الامر عشق کوز کوی دا
منکا بیر اهل حال کور کوزدی
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۴. قطره نی بحردا نهان کور کین
بحرنی قطره دا عیان کور کین
مرکزی دین ییراق ایمس نقطه
فهم قیلغن یکان یکان کور کین
از بتینک تیکرسنده سیرایت کین
اون^{۱۷} سکیز مین^{۱۸} بلیک جهان کور کین
هر جهان ایجره جانقا بیر جلوه
کور مسنگ جلوه لارنی جان کور کین
عین نقطه کوروب بو دایره نی
نقطه دیک اوزنی در میان کور کین
شاه بازی که منجاییل تیلاتینک
اوز وجود نکدا آشیان کور کین
اوزونکا یارنی یقین بیلکین
اوز یقینینگ دا بی کمان کور کین
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۱۶. در نسخه خطی: و دین ۱۷. در نسخه خطی آن، که گمان نمی رود درست باشد.

۱۸. چنین است، ناهمخوان با وزن، به جای مینک.

٥. ساقیا دورنی مکرر قیل
 تیلبه لارنینگ^{١٩} دماغی نی پر قیل
 ترا اول زلفانی کرشمه بیلا
 نرسمیزنی ینا معطر قیل
 حد دین آشتی خمار میز الله
 آند ایجر بیزتا بولدی باور قیل
 عشق لوحیندا جان رموزن اوقی
 عقل نینگ دفترنی ابتر قیل
 اول یرینی قیلای دیسانک تسخیر
 جاننی عود و کونکولنی مجمر قیل
 ایمدی کم یار جلوه قیلدی جمال
 سوزنی قوی ماجرانی کمتر قیل
 وقت میز خوش ترور کل ای مطرب
 یا نه اول صوتنی مکرر قیل
 کیم دل و دین و عقل و جان و جهان
 جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

٦. آه کم آه قیلسا هم بولمس^{٢٠}
 صبر بیرلا بو غصه کم بولماس
 قانی بیر محرمی کم انکلا ساسوز
 درنی دریاغا تاشلا سام بولماس
 بادشه لاردا ایل الوس کب در
 بارجاسی محرم حرم بولماس
 دوست نی سو کونکول دا یا جاننی
 بیر ورق دا ایکی رقم بولماس

١٩. در نسخه خطی: لارنینگ.

٢٠. چنین است.

بیرنجا سوز که وصف دین تاش در

بی تیر^{۲۱} ایردیم ولسی قلم بولماس
عشق کویدوردی عقل خرمسینی

رندلق کور که همتم بولماس
جان قلاغی بیلن کونکول تیلی دین

سن ایشیتکل^{۲۲} که من دیسام بولماس
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان

جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان
۷. ینا بیرنجا سوز هوس قیلدوق

بارجا عالم نی هم نفس قیلدوق
آشکارا قیلیب کونکول در دین

یار دین وصل ملتسم قیلدوق
قولادوق محتسب نی مجلس دین

عیشش نی شحه و عسس قیلدوق
باش قویی تونکتاریب جرس دان نی

عشق زنارنی مرس قیلدوق
نوش دین نیش نی قبول ایتوک

قندنی طعمه مکس قیلدوق
نی دین کم نه کیجتنی خلوت دا

هرنه کم بولدی دسترس قیلدوق
سیر قیلدوق حقایق ایجراسی

سوز که بوییرکا یتتی بس قیلدوق
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان

جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان
ترجمه : ۹. ساقیا جام می روان گردان و مارا بی نام و نشان کن. بردباری

دیگر نماند و خماری از حدگذشت، باده بگردان و گل بیفشان. زمان ناز نیست، نیازم بشنو، ما را به وصلت کامران گردان. آنچه که از ما بخاطر خدا پیر شده است، با یک لبخند جوان کن. یا با سخنی شیرین دل ما به دست آر و یا یکسره با تندی جان ما برگیر. نقش لوح خرد را پاک کن و پوشیدگی عشق را آشکار نما. درد ما هر پگاه و هر بیگاه این رمز بوده است و تو آن رایا فاش ساز و یا پنهانش کن. به تحقیق این معنا بر ما روشن شده است و اگر باورت نیست بیازمای:

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است

۲. گل، پرده ناز از رخسار برگرفت، اکنون ای بلبل تو پرده‌یی بنواز. خردمندان، خرد را از مرز خویش گذرانیدند، تا این که این اندیشه دور و دراز به جان رخنه کرد. آه هرجا که شیوه‌یی و هرجا که نازی است از غمزه همین نگار است. برای آن که همه دل را مسخر کند، اینهمه نقش مجاز است و یک معنی، صد هزاران صد است و یک آواز! اگر تو یک را مکرر بینی مگو که دو تا است و اندکی بر این سخن بیندیش. هزار و یک هر دو به صورت الف و الف^{۲۳} هستند و تفاوت آنها تنها در صفر است. بدل کردن صفر به رقمی کامل - اصلاح است و جمع را فرد دانستن ایجاز. اگر بر رموز حقیقت دستیابی آنگاه آوای زمین و آسمان خواهی شنید:

۳. که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است
عشق به ناگه جمال خود بنمود و به تشنگان آب زلال نشان داد.
برای آن که خویش را در پرده نهان کند، اینهمه خیالهای گوناگون نمایان کرد. ماهیت خود را بر مردم عیان نکرد بلکه به هر کس نمونه‌یی از آن نشان داد. به مدعیان مسأله‌یی حل ناشدنی داد، وادار کرد که زهر بنوشند و آن را چون شهد نمود. برای کسی که دیگری را دوست داشت و کسی را می‌خواست، وصل را لایزال نشان داد. من از خرد سراغ جان را گرفتم و او هر زمان وی را پر ملال نشان داد.

۲۳. مقصود از الف نخست هزار عربی است و الف دوم نخستین حرف الفبا - م.

سرانجام مردی اهل حال عشق را در آینه به من نمایاند:

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است

قطره‌یی را که در دریا نهان است بنگر، دریا را که در قطره

عیان است بین! نقطه از کانون خود دور نیست، فهم کن و همه را یگان

یگان بین! برگرد خویش بنگر و هژده هزار ملک جهان را بین! در هر

جهان، جان را جلوه‌یی است، اگر جلوه را نمی‌بینی جان را تماشا کن!

چون این دایره را همانند نقطه دیدی، خویش را چون نقطه در میان

دایره تماشا کن! شاهبازی که این همه چشم به راهش بودی،

آشیانش را در وجود خویش بین! بدان که یار نزدیک تو است و

بی‌گمان او را در نزدیک خویش تماشا کن!

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است

ساقیا! دور را مکرر کن و مغز بی‌خردان به خود آر. با کرشمه زلف

را بیارای و هر چه را که داریم دوباره معطر کن. سوگند به خدا باور

کن که خماری ما از حد گذشت! در لوح عشق، رموز جان برخوان

و دفتر عقل را رنگین تر ساز. اگر می‌گویی که «آن زمین را تسخیر

می‌کنم» جان را عود و دل را مجمر ساز. اکنون که یار جمالش را جلوه

گر ساخته، سخن بگذار و گفتگو کمتر کن، هنگام ما خوش است، بیا

مطرب دوباره سرودت مکرر کن.

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است

آه، حتی آن که آهی هم کشد نیست و این غصه از صبر کاهش

نمی‌یابد. کو محرمی که سخن بفهمد، نمی‌توانم سروارید را در دریا

فرمانم. شاهان را مردمان و اقوام بسیار است، اما همه محرم حرم

نیستند. دوست را در دل و یا در جان دوست‌بدار، در یک ورق دو نقش

نمی‌تواند باشد. آنقدر سخن هست که در وصف نیاید، من آنها را می‌نگاشتم

اما قلمم نیست. عشق، خرمن خرد را سوخت، رندی را بنگر که همتم

نیست. بسا گوش جان سخن دل بشنو، که من یارای گفتن آن ندارم:

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است

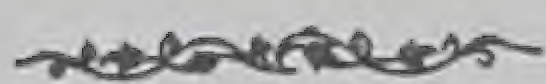
۷. باز چند سخن دیگر هوس کردیم و همه عالم هم نفس. درد دل آشکار کردیم و وصل یار با التماس خواستیم. محتسب را از جرگه راندیم، عیش را شحنه و عسس کردیم. جرسدان [ناقوس و زنگهایش] را وارونه گذاشتیم، زنا را عشق را ریسمان کردیم. از نوش نیش پذیرفتیم، قند را خوراک مگس کردیم. چه گویم که در خلوت چه گذشت؟ هر چه باشد، همه چیز دسترس شد. به درون اسرار پنهان رخنه کردیم و همین که سخن به اینجا رسید، گپ تمام شد، زیرا:

که دل و دین و عقل و جان و جهان همه جسم اند و روح جانان است^{۲۴}

۲۴. باید این را نیز بگویم که من ترجیع بند ناصر خسرو را یکسره سرمشق این چکامه نمی شمارم. ناصر خسرو برای من تنها اهمیت قافله سالار را دارد. تردیدی نیست که انگیزه پرداختن این چکامه یکی از تقلیدهای پسین اثر ناصر خسرو بوده است. از جمله بسیار احتمال دارد که سرمشق این چکامه، ترجیع بند فخرالدین عراقی همدانی (متوفی به سال ۶۸۸ هجری) بوده است. همه بخش عاشقانه همانا لمعات اوست به گونه‌ی دیگر و نمادهای عددی و هندسی آن از مکتب صدرالدین قونوی سرچشمه گرفته‌اند که کوشش خود را وقف شرح آثار ابن‌العربی و از جمله فصوص‌الحکم مشهور او کرده بود (مقابل شود با:

(Brown, *Persian literature under Tartar Dominion* p. 127.

عراقی در محضر درس صدرالدین در قونیه بوده و همه اصطلاحات و بهره‌ی را که ما در این ترجیع بند می‌بینیم از او گرفته است. بدین سان این اندیشه‌ها را در میانه سده سیزدهم میلادی بر زمینه‌ی ترکی جای داده بودند.



چکامه‌های ملامحسن فیض کاشانی

۱

بررسی و پژوهش پیرامون ادبیات پارسی تا کنون بسیار کم مایه بوده است. هرچند نوشته‌های کلمی بسیار و حتی ویژه‌نامه‌هایی درباره برخی از مؤلفان در دست داریم، اما فعلاً تنها خطوط اصلی نگارش تاریخ علمی ادبیات پارسی برای آینده معین شده است. تا کنون حتی بازکاوی جامع آثار یکی از مؤلفان نیز در دست نیست. اما اگر در باره دوران کلاسیک — سده‌های دهم — پانزدهم میلادی — تا اندازه‌ی کاری انجام گرفته و از روی آن کارها می‌توان تصوراتی در باره آن دوران داشت، در باره ادبیات پارسی پس از آن دوران باید گفت که تقریباً هیچ کاری پیرامون آن انجام نگرفته است.

این امیدواری بود که چهارمین و آخرین جلد تاریخ ادبیات ایران اثر ۱. برادون بر این دوران تاریک، روشنایی بیندازد، اما جلد چهارم از چاپ برآمد و آرزوها برآورده نشد. این جلد دورانی بس بزرگ — سالهای ۱۵۰۰ — ۱۹۲۴ میلادی — یعنی بیش از چهار سده را در بر می‌گیرد و ضمناً مؤلف کوشیده است به اندازه امکان، همه رشته‌های ادبیات یعنی نظم و نثر و الهیات و علوم و مطبوعات و... را در این کتاب درآورد. شگفتی آور نیست که با چنین مطالبی گسترده، سهم بسیاری از مؤلفان تنها اشاره‌ی در این کتاب شده است.

توصیف ژرف و جامعی از این دوران، کاری است بس دشوار. در تذکره‌ها نام هزارها نویسنده و چکامه‌سرا آمده است که همه از این دوران هستند. برای این که این نامها، بی‌رنگ و اشباحی بی‌جان نمانند و در برابر ما مردمانی زنده باشند، اطلاعات بریده بریده‌ی که ادبیات شناسان خاور زمین در اختیار ما گذاشته‌اند بسنده نیست. باید به بررسی و پژوهشی مستقیم در تألیفات مؤلفان این دوران دست یازید.

با آن که در ایران پس از سده شانزدهم میلادی اوضاع برای نگاهداری آثار ادبی مساعد نبوده، باز هم بسیاری از تألیفات آنها تا روزگار ما رسیده است. تقریباً در هر کتابخانه‌یی که دارای نسخه‌های خطی خاوری است، دهها جلد از آثار مؤلفان این دوران هست. اما آنها بسیار اندک مورد پژوهش قرار گرفته‌اند و روشن است که یک نفر به تنهایی توان و یارای این کار ندارد. وظیفه‌یی را که ادوارد براون در برابر خویش نهاده بود، برای یک پژوهشگر انجام‌ناشدنی است. دانش او در هر مرزی باشد، باز هم بیش از یک شرح و بررسی شتاب‌آمیز از این کار ثمری به دست نخواهد آمد. چنین کاری ناچار دارای همه نشانه‌های تذکره خواهد بود و ارزش علمی آن هیچگاه چندان زیاد نخواهد شد. تنها از راه آفرینش ویژه‌نامه‌هایی در باره مؤلفان گوناگون و تنها از راه گردآوری مطالب از همه کتابخانه‌های قابل دسترس است که می‌توان کار دشوار روشن ساختن این دوران را پیش برد.

ممکن است در مخالفت گفته شود که سرانجام پی‌آمد این کار، کوششی را که صرف آن شده است توجیه نمی‌کند. بیشتر ایران‌شناسان چنین می‌شمارند که ادبیات ایران پس از دوران کلاسیک تقریباً کار با ارزشی نداشته و همه آثار دوران نوین تنها ترنم و یا تقلیدی از مؤلفان کهن است. اما گمان نمی‌رود که چنین باشد. البته هنگام یک بررسی شتاب‌آمیز، باید پیش از همه ویژگی نا مستقل بودن ادبیات این دوران به چشم بخورد. اما پژوهشی ژرف‌تر نشان می‌دهد که کار اینچنین نومید کننده هم نیست. در اینجا نیز می‌توانیم گروهی از مؤلفان بسیار شایسته نگرش و خودویژه را بیابیم، که غالباً توانسته‌اند حتی اگر از لحاظ ظاهر هم باشد، کاری نو و تازه بیاورند. این نوشته من در باره یکی از این چکامه‌سرایان یعنی ملامحسن فیض است. بکر بودن و صراحت چکامه‌های وی نمی‌تواند نگاه دوستداران شعر فارسی را به خود ندوزد. اما ظاهراً تا کنون هیچیک از ایران‌شناسان به عمل گوناگونی که در باره آن باید پسان سخن گوئیم و شگفت‌آور هم نیست، به آن توجه نکرده است.^۱

۱. در ادبیات اروپا تنها در اثر ادوارد براون، بنگرید:

Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 250, 359, 377, 407-408, 411, 426-427, 432-436

درباره ملامحسن اطلاعاتی نسبتاً به تفصیل آمده است. با آن که براون بسیار از او یاد کرده، اما ویژگی چکامه‌های او را نیاورده و تنها به اشاره به رضاقلیخان که اطلاعاتی در

محمدابن مرتضی، مشهور به ملامحسن فیض پسر عالم برجسته کاشان که صاحب کتابخانه سرشاری نیز بوده است، در حدود سال ۱۰۰۶ هجری/ ۹۸ - ۱۰۹۷ میلادی^۲ دیده به جهان گشود. ظاهراً همه خانواده او توجهی زنده به ادبیات و علوم الهی داشته‌اند، زیرا مؤلف «وضات الجنات» نام چند تن از خاندان او را می‌آورد که در علم و ادب دست داشته‌اند.^۳

ملاحسن در شیراز در محضر سید مجید بحرینی که آوازه‌بی بسیار داشت، دانش الهیات فراگرفت. در *قصص العلماء* گفته می‌شود که پدرش از این که پسر بر آن بوده که خانه زادگاه را ترک کند و به شیراز رود، ناخرسند بوده و تنها هنگامی با آن موافقت کرده که فال او با قرآن و اشعار منسوب به علی ابن ابی طالب، نیک بر آمده^۴ است.

در *قصص العلماء* مسافرت او در سال ۱۰۶۵ هجری/ ۵۵ - ۱۶۵۴ میلادی آمده است، اما چنان که ادوارد براون به راستی نشان داده است، گمان نمی‌رود که این گفته درست باشد، زیرا در چنین صورتی وی در آن هنگام شصت ساله بوده است. سفر شیراز برای ملامحسن پی‌آمدهایی داشت - وی در آنجا با ملاصدرا فیلسوف پر-آوازه آشنا شد و از پیروان آتشین او گردید. از روی اخباری که تا روزگار ما رسیده، دشوار است که داوری کنیم مناسبات شاگرد و استاد چگونه بوده است. در هر صورت، ملاصدرا بی‌شک به ملامحسن محبت یافت، زیرا پس از آن محسن دختر وی را به

→

باره دیوان ملامحسن دارد، بسنده کرده است. همه اشارات براون بیشتر در حد تعیین ویژگیهای عمده زندگینامه او و توصیف کارهایش در الهیات است. درباره ملامحسن چند سخن نیز در فهرست ج. دیو هست: (Rieu, *Catalogue*, II, 829^b XIV; II, 845^a, III, 1095^a). در فهرست ددن نیز یادآوری بسیار کوتاهی از وی شده است (Dorn, *Catalogue*, No 469). از منابع خاوری، من از آنهایی که براون یادآوری کرده است (بنگرید: «وضات الجنات، *قصص العلماء*)، بهره برده‌ام. گذشته از این می‌توان در آثار مشهور رضا قلیخان، *مجمع الفصحاء*، ج ۲، ص ۲۵ و *دیاض العارفین*، ص ۲۲۵ اطلاعاتی درباره او یافت. شرح کوتاهی نیز در آتشکده، ص ۲۳۶ هست (بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۹۳-۹۴-۵.ت).

۲. «وضات الجنات»، ص ۵۴۲. ۳. پیشین.

۴. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, p. 433.

زنی گرفت و داماد او شد. ظاهراً صدرا برای شاگرد خویش غمخواری بسیاری کرده و او را در کارهای ادبی تشویق کرده است. دست کم ما می‌بینیم که تخلص فیض را نه این که خود شاعر بلکه استادش برای او برگزیده است.^۵

منابع درباره زندگی پسین ملامحسن تقریباً مهر خاموشی بر لب دارند. این زندگی از دید رخدادهای بیرونی چندان سرشار نبوده است — طبق داوری از روی نوشته زندگینامه‌نویسان، او مردی بوده که یکسره از جهان دست کشیده و داوریهایش در باره جهان گاهی تا مرز زودباوری می‌رسیده است.^۶

بنا بر نوشته منابع، ملامحسن بیش از دویست رساله پیرامون مسائل گوناگون الهیات و اخلاق نگاشته که ضمناً در میان آنها یک رشته کارهای بزرگ نیز هست که هر یک در چند مجلد بوده‌اند. در *قصص العلماء* درباره شخصت و نه رساله او اطلاعات کاملتری آمده و به عنوان، محتوا و تاریخ نگارش و حجم تقریبی آن اشاره شده است. در *روضات الجنات* نیز که شرح برخی از آثار او آمده، این اطلاعات کاملتر شده است. هیچ مسأله‌ای از علوم اسلامی نیست، که ملامحسن پیرامون آن بیش و کم نظری اساسی ابراز نکرده باشد.

یادآوری این نکته جالب است که در این فهرست آثار گوناگونی هست که هدف اصلی آنها همانا گسترش دانش الهیات است. ملامحسن با یکجا کردن چند متن قرآنی و حدیث برای نمایانگر ساختن یکی از موازین اصلی اسلام، ترجمه آنها را نیز به فارسی می‌آورد و با زبانی ساده و طبیعی که برای توده مردم قابل فهم است، شرحی بر آنها می‌دهد. یکی از آثار او — *شرح المصدد* — ویژه زندگینامه اوست.^۷ روشن است که ملامحسن با چنین فعالیتی دیگر وقتی برای شرکت در

۵. درست بدان گونه که برای داماد دیگرش عبدالرزاق لاهیجی مؤلف گوهر مراد غمخواری می‌کرده است (بنگرید: *Ivanow, Catalogue of the Asiatic Society, No 1116-1117*).

او تخلص شاعری فیاض را برگزیده بود (بنگرید: *روضات الجنات*، ص ۵۸۴).

۶. در *قصص العلماء* (جلد ۲، ص ۱۱۵) گفته می‌شود که روزی ملامحسن به بازار رفته بود و در آنجا کارد خود را جای گذاشت. پس از یکسال ناگهان آن را به یاد آورد و بر آن شد که به جستجویش رود. خانگیان با او مخالفت کردند و گفتند که حتماً دیر زمانی است کارد در آنجا نیست، زیرا آن را باید کسی برداشته باشد. ملامحسن در خشم شد و گفت: «چگونه مردی مسلمان می‌تواند مال دیگری را بدون اجازت بردارد!».

7. Browne, *Persian literature in modern times*, p, 432.

زندگی بیرونی نداشته و نمی‌توانسته است از زیباییهای آن بهره‌مند شود. ظاهراً نغمه و نوا یگانه لذتی بوده که وی نمی‌توانسته است از آن دست‌کشد. حکایت می‌کنند که بامدادان هنگامی که هوا گرگ و میش بود، برای نیایش به باغ خویش می‌رفت و ضمناً یکی از کنیزکان برای او شعر می‌خواند و او اشک می‌ریخت.^۸

این داستان را نیز می‌شد همانند خبر فتوای او درباره صواب بودن ترانه خوانی^۹ از افسانه‌هایی برشمرد که در قصص‌العلماء فراوان است. اما در دوضات الجنات که بنیادی‌تر و معتبر است، تأییدی غیرمستقیم براین گفته می‌بینیم و در این کتاب این خبر هست که شیخی به نام علی‌الشهیدی‌العاملی در رساله خود درباره گناه بودن ترانه خوانی^{۱۰} با وی سخت به مجادله برخاسته بوده است.^{۱۱} الشهیدی در دفاع از نگرش خود او را متهم به ادعاهای گوناگون نادرست و اندیشه‌های دروغینی کرد که از آنها بوی کفر می‌آید.^{۱۲} این خبر، احتمالی بیشتر به داستان قصص‌العلماء می‌دهد که هنگام بررسی آثار منظوم محسن باز هم افزایش می‌یابد.

آثار منظوم ملامحسن به اندازه کارهای علمی او سرشار نبوده است، اما چکامه‌های او یکسره غزل است. رضاقلیخان می‌نویسد که دیوان او شش یا هفت هزار بیت دارد.^{۱۳} بی‌شک این رقم تا اندازه‌ی اغراق‌آمیز است، زیرا دیوان او که تا روزگار ما رسیده است، رویهم‌رفته در حدود سه هزار و پانصد بیت دارد. اما اگر از روی این نکته داوری کنیم که در دوضات الجنات چکامه‌هایی می‌بینیم که در دیوان او نیست، می‌توان چنین پنداشت که دیوان در شکل کنونی خود به هیچ روی کامل نیست و پیشتر گسترده‌تر بوده است.

ملامحسن تا دم مرگ نیز از فعالیت ادبی دست‌نکشید. واپسین اثر او دارای تاریخ ۱۰۹۰ هجری / ۸۰ - ۱۶۷۹ میلادی است^{۱۴} که در عین حال سال مرگ او نیز هست.^{۱۵}

۸. قصص‌العلماء، جلد ۲، ص ۱۱۵. ۹. همانجا.
۱۰. فی تحریم الفنا (دوضات الجنات، ص ۵۴۳). ۱۱. التي تفوح منها رائحة الكفر، همانجا.
۱۲. مجمع الفصحاء، جلد ۲، ص ۲۵؛ ریاض‌العادین، ص ۲۲۵.
۱۳. کتاب حقایق فی اسرارالدین، دوضات الجنات، ص ۵۴۶.
۱۴. آرامگاه او در کاشان تا امروز نیز از حرمتی بزرگ برخوردار و زیارتگاه است (بنگرید: دوضات الجنات، ص ۵۴۲).

اما با آن که ملامحسن بازده فراوانی داشت، ظاهراً آثارش که تا روزگار ما رسیده، بسیار محدود است. دست کم در گنجینه های کتابهای اروپا، نسخه های خطی آثار او بسیار اندک اند که در عین حال اشاره غیرمستقیمی است به گسترش اندک این آثار در خاور زمین.^{۱۵}

با آن که دیوان او در بمبئی در سال ۱۳۰۰ هجری/ ۸ - ۱۸۸۲ میلادی با چاپ سنگی چاپ شده است، من تنها بردو نسخه خطی آن آگاهی دارم که یکی در موزه آسیایی است و دیگری در کتابخانه همگانی دولتی.^{۱۶}

۱۵. به بخشی از نسخه های خطی آثار او که تا روزگار ما رسیده، در کتاب ادوارد براون و فهرست ج. دیو اشاره شده است. چهار رساله او را نیز که نسخه های خطی آنها در موزه آسیایی نگهداری می شود باید به آنها بیفزاییم. آنها در مجموعه نسخ خطی (A99) 276c (۱۲ × ۱۹ سانتیمتر، دوازده سطر در صفحه) و در این صفحات اند:

الف. ورقهای ۱ الف - ۴۶ ب ترجمه الشریعة، از روی فهرست قصص العلماء، ش ۵۰.
ب. ورقهای ۴۷ ب - ۷۵ الف ترجمه الصلوة (۱۰۴۳ هجری) از روی فهرست، ش ۴۰.
ج. ورقهای ۷۶ ب - ۹۲ الف مفتاح الخیر، از روی فهرست، ش ۱۱.
د. ورقهای ۹۳ ب - ۱۱۰ ب ترجمه الطهارة، از روی فهرست، ش ۴۲.
نگارش همه نسخه خطی به دست یک نفر و با خط بسیار زیبا و دقیق نسخ است. در ورق ۹۲ الف نوشته شده است:

به انجام آمد کتاب مفتاح الخیر در شهر محرم الحرام و تاریخ اتمام آمد ملفوظ شهر محرم الحرام و الحمد لله اولاً و آخراً و کتبه من نسخة المصنف ره العبد المذهب ابن ابی الحسن الخلیجالی محمد علی فی بلدة کاشان سنه ۱۰۷۱.

۱۶. نسخه خطی موزه آسیایی <A 41> (No 211d) کتاب نفیس کوچکی است (۶ × ۵/۹ سانتیمتر، ۱۰۴ ورق، ۹ سطر در هر صفحه) در جلدی بسیار مرغوب، با خط بسیار ریز شکسته و بی نقطه. متن در آن به خوبی آمده، اما خواندنش با دشواری بسیار است. محتوای آن چنین است:

ورق ۱ ب: قصیده هایی با مضمون مذهبی بدون ترتیب قافیه، با مطلع:

نیم چون من سزای حق تعالی

چه سان گویم ثنای حق تعالی

ورق ۱۴ ب: غزلهایی با ترتیب قافیه، با مطلع:

چون بروم زین سرا باغ و جنانی مرا

ای که درین خاکدان جان جهانی مرا

ورق ۹۷ الف: واپسین غزل با حرف ی:

خسته محنت والم تاکی

دل و جانم اسیر غم تاکی

ورق ۹۷ ب: رباعیات با مطلع:

یافتن سبب فراموش شدن سریع این مؤلف بسیار برجسته که شایسته نگرشی است بس بزرگ، دشوار نیست. این سبب در دشمنی سخت بیشتر علما با او نهفته است. دستاویز ظاهری این دشمنی پیش از همه گرایش ملامحسن به تصوف بود که در آن دوران از جانب فقیهان مورد پیگردی سخت قرار داشت. شیخ یوسف ابن احمد البحرینی^{۱۷} مؤلف زندگینامه *لؤلؤ البحرین* می‌گوید که ملامحسن به تصوف گرایش داشت و نظریه وحدت الوجود را پذیرفته بود. و اما چون ایرانیان همواره شوق و هوس فراوانی به تصوف داشته‌اند و در شوق و هوس خویش به آیین تصوف بسیار پیش می‌رفتند، از این رو تألیفات ملامحسن گسترشی وسیع یافت و خود او پر-آوازه گشت. [البحرینی] می‌گوید آوازه وی را تلاش ملامحمد باقر مجلسی مشهور (متوفی به سال ۱۱۱۱ هجری / ۷۰ - ۱۶۹۹ میلادی)^{۱۸} پایان داد.

از اینجا چنین برمی‌آید که علماء با همه نیروی خود کوشیده‌اند تا از گسترش تألیفات ملامحسن پیشگیری کنند. در این صورت بخوبی روشن می‌گردد که چرا آثار او از نوادر است. نفوذ علماء در آن دیار همیشه یکی از مهمترین عوامل

→

با من بودی منت نمی‌دانستم یا من بودی منت نمی‌دانستم
(بنگرید: پسین). شماره رباعیها ۴۱ است و ترتیب معینی ندارند.
ورق ۱۵۱ ب: پایان و نوشته نساخ است:

به تاریخ بیست و نهم شهر شوال المکرم (Sic) || سنه ۱۵۹۵ در محضره علیم
احمدخان || به اتمام رسید دیوان ملامحسن کاشی || علیه الرحمة ابن محمد رفیع
موسی... عفوه من حرا || م.

پایان این نوشته ساییده شده و تقریباً خوانده نمی‌شود.
شرح نسخه کتابخانه همگانی دولتی در فهرست ددن آمده است، بنگرید:
Dorn, Catalogue, No CDLXIX. بر شرح ددن تنها اندکی می‌افزایم. این نسخه خطی ۲۵ × ۱۴ سانتیمتر، با ۱۵۵ ورق و در هر صفحه ۲۳ بیت دارد و ضمناً تقسیم‌بندی دیوان بدان گونه است که در نسخه خطی موزة آمیایی است. اما خود دیوان در ورق ۶۹ ب به پایان می‌رسد و پس از آن افزودگیهایی به شکل غزل می‌آید که ترتیب قافیه در آنها رعایت نشده و عنوان وله بر آنها داده شده است. پاره‌یی از این غزلها در نسخه خطی موزة آمیایی نیست. در پایان نوشته شده است:

تمت الرسالة از گفتار فیض به تاریخ یوم چهارشنبه ۱۸ شهر ربیع الاول سنه ۱۵۹۶.

۱۷. دوضات الجنات.

۱۸. درباره او بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 409-410

زندگی سیاسی بوده و کارهای بسیاری به اراده آنها وابستگی داشته است. احتمالاً شوق و هوس به تصوف یگانه بزهی نبوده که از گناهان این مؤلف برشمرده‌اند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که متهم کنندگان از اینهم گام فراتر نهاده و او را به ذندیق و کفر متهم کرده‌اند. در منابع اشاره صریحی به این کار نیست اما از یک داستان قصص الانبیاء می‌توان با احتمالی بسیار چنین نتیجه‌گیری کرد.

حکایت می‌کنند که آخوندی به نام ملامهدی نراقی، ملامحسن را بزودی پس از مرگش در خواب دید و ملامحسن به او گفت:
آنچه گویند مردمان در حق من پس من از آن بری می‌باشم از عقاید فاسده باطله.^{۱۹}

چنین باید پنداشت که تصورات وابسته به نظریات الحادآمیز و تئوریهای پرمخاطره ملامحسن در ایران گسترشی وسیع داشته‌است (و در صورتی که صاحب‌نظرانی معتبر چون مجلسی در این گسترش دست داشته‌اند، جز این هم نمی‌توانسته‌باشد). زندگینامه‌نویسان [ملامحسن] بسیار می‌کوشند که او را تبرئه و روسفید کنند. در دوضات الجنات چند صفحه در باره مسأله تعلق او به صوفیه است و سرانجام چنین نتیجه‌گیری می‌شود که وی به صوفیان هیچ‌گونه وابستگی نمی‌توانسته‌باشد. و برعکس او همواره دشمن سرسخت تصوف بوده است. اما هنگام باز کاوی موشکافانه دلایل این مأخذ باید بگوییم که نمی‌توان نتیجه‌گیریهای آن را بی‌چون و چرا پذیرفت. در اینجا سهم Pia fraus ددوغ مصلحت‌آمیز، بسیار است و کوشیده‌اند مردی که همه می‌دانسته‌اند بسیار برجسته بوده است، در پناه گرفته شود.

می‌کوشیم تا به این مسأله برسیم. دلیلهای اصلی دوضات الجنات همانا ارتباط ملامحسن با ملاصدر است که گویا همواره مخالف تصوف بوده است و نیز چند نقل قول از سخنان خود او که از میان آنها مهمترینش این است:^{۲۰}

و در میان مردمان، آنانی نیز باشند که به گمان خود، در تصوف به وحدت تاله با پروردگار رسیده‌اند و می‌توانند آنچه را که خواهند بایک توجه اندیشه خود، بکنند، و بر نیایش آنان در ملکوت گوش می‌دارند و

۱۹. قصص العلماء، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲۰. از کتاب کلمات الطریقه، دوضات الجنات، ص ۵۴۷.

برزاری آنان از جبروت پاسخ می‌آید. آنان خویش را شیخ و درویش می‌نامند و در نتیجه خلق گمراه می‌کنند. اما اینان در این کردار از هر مرزی پای فراتر می‌نهند و دیگران را نیز به این کار برمی‌انگیزانند. برخی از آنان در ادعای خویش از مرز توانایی بشر می‌گذرند و گروهی در نتیجه این کار به تیره‌روزی و نادانی در می‌غلطند. آنان در باره رؤیاها و خوابهای خویش سخن می‌گویند و در میان خلائق شبهه و تردید پدید می‌آرند. غالباً می‌توان چنین سخنانی از آنان شنید که: «من دیشب سلطان روم بکشتم، ملک عراق مسخر کردم، سلطان هند را گریزاندم و سپاه کفار درهم شکستم...» یا این که: «فلانی را از میان برداشتم» — که شیخ رقیب خویش را در نظر دارند، یا: «من فلانی را کشتم» — که مردی را در نظر دارند که به توانایی آنان باور ندارد و از دیدگاه آنان کفر می‌گویند. تو غالباً می‌بینی که چگونه آنان در غرفه‌یی تاریک نشسته‌اند که در آنجا می‌بایست چراغی روشن باشد. چله می‌نشینند و چنین می‌نمایانند که گویا روزه دارند، گوشت نمی‌خورند و نمی‌خسبند. گاهی آنان سوره‌یی را مکرر می‌آورند و چنین می‌نمایانند که با این کار دین یکی از مؤمنان را ادا می‌کنند و یا نیازیکی از برادران را برمی‌آورند. آنان غالباً می‌گویند که قوم اجنه را به اطاعت در آورده و از این رهگذر برای خویش یا برای مردی دیگر جایی در جنت ذخیره کرده‌اند... در میان آنان مردمانی باشند که خویش را «اهل ذکر و اهل تصوف نامند». آنان مدعی‌اند که از تصنع و اجبار برکناراند. آنان جامه‌یی ژنده برتن دارند، گرد می‌نشینند، وردهایی می‌سازند و اشعاری می‌خوانند، سخن‌پردازی می‌کنند و راهی به دانش و معرفت ندارند. آنان شیون و نوحه‌یی ساخته‌اند، رقصی پرداخته‌اند، کف می‌زنند و پای می‌کوبند، آشفته می‌گردند و کارهایی تازه دارند و سنت رعایت نمی‌کنند. نعره بر می‌کشند، آنهم نعره‌یی نومیدانه. آنان از ناکامی شکوه دارند، پروردگار را به یاری می‌طلبند و یا با شما سخن می‌گویند؟ اما در حقیقت، توجه خدا از راه شنیدن نیست، نعره‌هایتان را فرو خورید! آیا شما برای کسی فریاد می‌کشید که از شما دور است و یا می‌خواهید خفته‌یی

را بیدار کنید؟... هستند مردمانی که مدعی اند که آن را که در برابرش سرفرود می آورند، معرفت و مشاهده می کنند و می گویند که از المقام المحمود فراتر رفته اند و پیوسته در مشاهده اند. اما از این همه، جز نام چیزی نمی دانند. آنان تنها سخنانی نامفهوم فرا گرفته اند و آن سخنان در برابر اغنیا به تکرار می گویند، چنان که گویی وحی و الهامی از آسمان باشد. آنان بر همه بندگان خدا با دیده تحقیر می نگرند و درباره آنها می گویند که اجراء معتبون (اجیرانی در عتاب) اند،^{۲۱} علماء را می گویند که «با حدیث، خود را از الله پنهان کرده اند». اما بر خویشان چنان کراماتی نسبت می دهند که نزدیکترین پیامبر نیز مدعی آنها نیست و گویا کسی را دانش و کرداری بهتر از آنان نباشد! از هر سو مردم نادان بیش از زائران مکه نزد وی آیند، برگردش حلقه زنند و سخنانش گوش دارند. گاهی در برابر او چهره بر زمین نهند و چنان می نمایند که در برابرش سجده می کنند، دستانش می بوسند و بر پایش می افتند. او به اینان رخصت شهوترانی و اجازت کارهای حرام دهد. وی طعام خورد و آنان نیز با وی باشند چون جانوران؛ و در اندیشه نباشد که حرام است یا حلال. وی شیرینی آنان می چشد و ایمان خویش و ایمان آنان تباه می سازد...^{۲۲}

سپس قطعه‌یی از رساله او الانصاف می آید که آن را در پایان زندگی نگاشته و در آن از همه گمراهیهای جوانی توبه می کند و پوزش می طلبد. او درباره خودش می گوید که پس از فراگرفتن فقه و یافتن استقلال کامل، بر آن شد که به اسرار دین پی ببرد. اما دریافت که عقل او یارای راه یافتن به آن را ندارد و وحش اقناع نشد. پس او به مطالعه آثار متکلمین و متفلسفین و مؤلفان صوفیه پرداخت و حتی خودش نیز به نگارش کتب و رسالاتی به سبک آنان آغازید، اما در این کار به مفهوم رخنه نکرد و تنها به واژه پردازی و سخن سرایی بیرونی خرسند

۲۱. عبارت اجراء معتبون برای نگارنده چندان روشن نیست.

۲۲. چون به متن اصلی دسترسی نبود، متنی که ی. ا. برتلس ترجمه کرده بود، به فارسی گردانیده شد. - م.

بود. اما این نیز دردش درمان نکرد و برعکس برای روحش بیمناک شد، زیرا چنین به نظرش رسید که او یکسره به تعلیمات آنان [صوفیان] پیوسته، در حالی که به راستی همهٔ مخاطرات آن را می‌دیده است. پس صوفیان را لعنت کرد و از آنان روی برتافت.

سرانجام نامهٔ باشندگان مشهد که به او نوشته بودند و در آن از وی خواسته بودند که در بارهٔ مردی به نام محمدعلی صوفی و کارهای وی نظر خویش بازگوید و پاسخ او به این پیام آمده است.^{۲۳}

چنین به نظر می‌آید که پس از این نقل قولها دشوار بتوان شک داشت که ملامحسن از صوفیه بوده است. گمان نمی‌رود بتوان نظری کوبنده‌تر (اما منصفانه‌تر) از سخنان او در کلمات الطریقه آورد. اما بررسی چکامه‌های خود او این اطمینان را به نوسان در می‌آورد. چنان که این رباعی اوست که رضاقلیخان آورده است:^{۲۴}

بامن بودی منت نمی‌دانستم

یا من بودی منت نمی‌دانستم

چون من شدم از میان ترا دانستم

تا من بودی منت نمی‌دانستم

تردید بر ساخت صوفیانهٔ این رباعی ناممکن است. این یک شرح کاملاً نمایان نظریهٔ وحدت الوجود و آنهم در شکلی است بسیار آشکار. به پایان رسیدن مفهوم و تکامل این رباعی، رایی را که ملامحسن دربارهٔ خود زده و این که اندیشه تنها تکرار نا آگاهانهٔ سخنان دیگری بوده است، یکسره رد می‌کند. نمونه‌ی دیگر، قانع‌کننده‌تر است. این نمونه، چکامه‌ی است که در «وضات الجنات آمده (ص ۵۴۹) و در دیوان نیست:

ذرهٔ درد به آن^{۲۵} مایهٔ درمان بردن

به زکوه حسنات است به میزان بردن

۲۳. نقل از رسالهٔ المقامات سیدالجزایری («وضات الجنات، ص ۵۴۷»).

۲۴. مجمع الفصحاء، ج ۲، ص ۲۵؛ ملامحسن، دیوان، ص ۱۹۳ (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ورق ۹۷ ب).

۲۵. از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۷۲ الف، که افزودگی بر متن اصلی است، اصلاح شده است. در متن «وضات الجنات، ذرهٔ درد به همان آمده که بی‌معناست.

ایستادن نفسی نزد مسیحا، نفسی
 به زصد سال نماز است به پایان بردن
 یک طواف سر کسوی ولسی حق کردن
 به زصد حج قبول است به دیوان بردن
 تا توانی ز کسی بار گرانی برهان
 به زصد ناقه حراست به قربان بردن
 یک گرسنه به طعامی بنوازی روزی
 به ز صوم رمضان است به شعبان بردن
 یک جو^{۲۶} از دوش مدین دین اگر برداری
 به زصد خرمن طاعات به دیان بردن
 به ز آزادی صد بنده فرمان بردار
 حاجت مؤمن محتاج به احسان بردن
 دست افتاده بگیری ز زمین برخیزد
 به ز شب خیزی و شاباش زیاران بردن
 نفس خود را شکنی تا که اسیر توشود
 به ز اشکستن کفار و اسیران بردن
 خواهی ارجان به سلامت ببری تن درده
 طاعتشرا ندهی تن نتوان جان بردن
 سر به تسلیم بده هرچه بگوید بشنو
 از خداوند اشارات ز تو فرمان بردن
 دل به دست آرز صاحب دل و جان از جان بخش
 که گل تن نتوان فیض به جانان بردن
 شالوده این داستان بی شک دارای رنگی صوفیگرایانه است (بیت‌های ۲-۳)،
 اما در اینجا به موضوع تازه‌یی نیز اشارت هست که اگر آن را در دیوان چکامه-
 سرایان کلاسیک صوفیه جستجو کنیم، نتیجه‌یی نخواهد داد: دست شستن از
 بی تفاوتی که ویژه صوفیان است و دعوت به کوششی فعال و یاری عملی به نزدیکان.

اگر اشارهٔ *روضات الجنات* (ص ۵۴۵) را در این باره که غزالی محبوب‌ترین مؤلف برای ملامحسن بوده و کوشش وی در راه زنده کردن کتاب *احیاء علوم الدین* بوده است، بر آن بیفزاییم بسیاری چیزها روشن خواهد شد. جستجوی آتشین حق که ملامحسن در زندگینامهٔ خود (مقابله شود با ص ۴۹۰) از آن سخن می‌گوید، برای او بی‌تأثیر نبوده است. راهنمایی آموزگاری چون ملاصدرا نمی‌توانسته است جستجوگر را به راهی درست هدایت نکند. ملامحسن با مهمترین ادبیات تصوف آشنایی یافت و تعلیمات فیلسوفانی چون غزالی و ابن‌العربی را فرا گرفت.^{۲۷} او چنان مکتبی از تصوف دید که در آن روزگار انحطاط فلسفهٔ تصوف و بدل گردیدن تصوف به درویشی، در میان زندگان، یافتن چنان مکتبی دشوار بوده است. نقل قولی که در بالا آوردیم و در آن صوفیان افشا می‌شوند، علیه تصوف نیست بلکه هدف از آن آشکار کردن نیرنگ و تزویری است که در آن روزگار جایگزین دانش حق شده بوده است. ملامحسن در هیچ جای این قطعهٔ دراز، به نظریات اصلی تصوف اشاره نمی‌کند. او، عمل آن را که به نیرنگی گستاخانه و بهره‌جویی از نادانی توده‌های مردم و زودباوری ثروتمندان انجامیده است، آشکار می‌سازد. شک نیست که ملامحسن خودش را از این‌گونه صوفیان نمی‌دانسته است. گواه روشن این گفته، راه دشوار و غم‌انگیز او و کوشش خستگی‌ناپذیرانهٔ وی در راه یافتن حق در همهٔ رشته‌های دانش آن روز است. تنها گفتهٔ خود او که هنگام به کار بستن اصطلاحات و شکل‌های کار صوفیه به مفهوم آنها پی نبرده است، می‌تواند این نتیجه‌گیری را متزلزل کند. چکامه‌های او یکسره با این سخنان مغایرند. شوق و علاقهٔ او به بهترین نظریه پردازان تصوف نشان می‌دهد که او بخوبی می‌توانسته است به همهٔ ادبیات بزرگ صوفیه پی ببرد. یگانه توضیحی که می‌توان بر این سخنان او آورد این است که آنها را بساید همچون تلاشی بپنداریم که سرچشمهٔ آن پیر شدن وی بوده و می‌خواسته خود را از پیگرد دشمنان در امان دارد و از کاری توبه کند که خودش آن را گناه نمی‌دانسته است.

بی‌هیچ شبهه‌ی ملامحسن صوفی است اما نه درویش. او یک صوفی

۲۷. وی از آثار ابن‌العربی غالباً نقل قول می‌آورد، اما از بیم مرزنش، دربارهٔ او می‌گوید بعضی العادفین (روضات الجنات، ص ۵۴۶).

جستجوگر و فیلسوفی است که موازین اصلی تصوف را با اخلاق نافذ در روزگار خود آشتی داده و کوشیده است که به جای سربار بودن، سودمند باشد. اما در این صورت، چرا دشمنی علما را که اثبات آن را در بالا دیدیم، برانگیخته است؟ چنین می نماید که چنین مردی سزاوار لقب ملحد و خصم دین نباید باشد. پاسخ این مسأله نیز در همان منابعی است که ما دیگر اطلاعات خود را نیز از همانها گرفته ایم.

به گواهی همه زندگینامه نویسان، ملامحسن اصفهانی بسیار پابرجایی بود، یعنی اجتهاد را درست نمی دانست و از این رهگذر به اعتبار مجتهدان لطمه می زد.^{۲۸} او در دشمنی خود با مجتهدان بسیار پیش رفت تا آنجا که گفت عدم نجات اهل الاجتهاد (اهل اجتهاد را نجاتی نیست).^{۲۹} مؤلف لؤلؤ بحرینی این اطلاعات را تأکید می کند و خبر می دهد:

كان... كثير الطعن على المجتهدين في رسالة سفينة النجاة حتى انه يفهم منها نسبه جملة من العلماء الى الكفر فضلا عن الفسق مثل ايراده الاية يانبي اركب يا نبي اركب منها^{۳۰} اي ولا تكن مع الكافرين.^{۳۱}

ترجمه: او (یعنی ملامحسن — ی. برتلس) در رساله سفینه النجاة طعن بسیار بر مجتهدان کرد و در آن حتی می توان گذشته از فسق نسبت کفر بر همه علماء دید، چنان که نقل قول او از آیه قرآن «ای پسر ما [برزین] بنشین: یعنی با کافران نمان».

در چنین شرایطی شگفت انگیز نیست که ملامحسن ضربه کمرشکن متقابلی خورده باشد.^{۳۲} تاهنگامی که فرقه اصفهانی هنوز توانی داشت، می توانست

۲۸. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 374-376 و در فهرست، واژه اصفهانی.

۲۹. *روضات الجنات*، ص ۵۴۳. ۳۰. قرآن، سوره ۱۱ آیه ۴۲.

۳۱. *روضات الجنات*، ص ۵۴۶.

۳۲. بسنده است به یاد بیاوریم که احمد الاحسن شیخ مشهور در دشمنی خود با ملامحسن تا بدانجا رسید که او را مسی - بزهار و ابن العربی را که محبوب وی بود به جای محی الدین (زنده کننده دین) همت الدین (میراننده دین) نامیده بود؛

Browne, *Persian literature in modern times*, p. 434

علیه نفوذ آنان مجادله کند، اما هنگامی که اصولی‌ها، دست‌بالا یافتند، دیگر چیزی نمی‌توانست او را از چنگ آنان برهاند. با اطمینان می‌توان گفت که اگر مرگش فرا نرسیده بود، اصولی‌ها که تنها در آغاز سده دوازدهم هجری قدرتی به هم رسانیده بودند، نه همان کار تألیفاتش بلکه کار خود او را نیز یکسره می‌کردند.

۴

از آثار شعری ملامحسن من تنها بر دیوان او آگاهی دارم که چنان‌که گفته آمد، رضاقلیخان ۶-۷ هزار بیت در آن برشمرده است. دشوار است که بگوییم این اطلاعات تا چه اندازه درست است و آیا به‌راستی این تنها بخشی از چکامه‌های او است که تا روزگار ما رسیده است یا نه. بودن چند چکامه در *دو ضات الجنات* که در دیوان نیست، چنان می‌نماید که تأییدی است بر این گمان، اما البته اطمینانی در اینجا نمی‌تواند باشد.

درباره مضمون دیوان باید این یادآوری را بکنم که درباره آن سخنی بسیار نمی‌توان گفت. این دیوان چنان که پسان خواهیم دید، صوفیانه ناب است و با دیوانهای همانند دوران کلاسیک و نیز دوران نوین تفاوت چندانی ندارد. می‌توانستیم آستر فلسفی آن را باز کاوی کنیم و تفاوت‌هایی را که در آیین آن و از ویژگیهای آن است مشخص سازیم، اما برای چنین کاری، چهار چوب این نوشته بسیار تنگ است. چنین ایجاب می‌شد که مقدمتاً مشاهدات بسیاری درباره اصطلاحات شعری تصوف انجام گیرد، که بی‌آن، همه باز کاوی پسان چنان که باید، قانع کننده نخواهد بود. ضمناً هنگامی که چنین پژوهشی درباره صوفیان کهنتر انجام نگرفته است، گمان نمی‌رود چنین کاری درباره مؤلفی تازه‌تر ارزش داشته باشد.^{۳۳} از این رونگارنده باید به بررسی یکی از جهات ظاهری دیوان بسنده کند و به مضمون

۳۳. در حال حاضر من باز کاوی تفصیلی این جهت دیوان با باکوهی شیرازی را که کهنترین دیوان صوفیه است به انجام می‌رسانم. درباره شیوه این کار در نوشته درباره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی که در مجموعه زبان و ادبیات ج ۱، ۱۹۲۶ میلادی چاپ شده است، اشاراتی کرده‌ام (در این کتاب، پیشین، نیز بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۳۲-۵.ت).

آن بسیار نزدیک نشود.

در این مورد پیش از همه یک ویژگی چکامه‌های ملامحسن به چشم می‌خورد که دیوان او را در میان یک سلسله از آثار همانند صوفیان ایرانی سخت نمایانتر می‌سازد. این، ترانه‌یی بودن غیر عادی و روشن و نمایان بسیاری از غزل‌های اوست. هنگام خواندن آنها بی‌درنگ حس می‌شود که در پس متن، آوای نغمه پرشوری به گوش می‌رسد. چکامه‌های او بی اختیار اندیشه را به سوی افسانه شوق وی به نغمه و نوا می‌کشاند. اگر به راستی او زنی خواننده را در خانه نگاه می‌داشت که هنگام نیایش گوش او را نوازش دهد، پس آیا نمی‌شود که این چکامه‌ها را برای همان زن سرورده باشد؟ این پدیده، خودبه‌خود، تازگی ندارد.^{۳۴} می‌دانیم که در میان صوفیان دوران آغازین چنین رسمی بوده است و سهروردی نیز در عواید المعارف همین نکته را یادآوری کرده است.^{۳۵}

شیوه مورد پسند ملامحسن چیزی است به گونه «والعجز علی الصد»^{۳۶} بسیار گسترده. اما ملامحسن به تکرار یک واژه در آغاز و انجام بیت، بسنده نمی‌کند. او مجموعه‌یی از واژه‌ها را تکرار می‌کند و بدین سان ساخت بسیار خود ویژه‌یی پدید می‌آورد همانند:

چو گفتن ندارد غم دل چه گویم چه گویم غم دل چو گفتن ندارد
که با آهنگ و روانی خود نمایان می‌گردد.

چکامه‌هایی که طبق این اصل سروده شده‌اند، در دیوان او بسیارند و برخی از آنها را همچون نمونه خواهم آورد. باید یادآوری کنم این شیوه خودویژه که شاعر از آن کار می‌گیرد، بسیار هنرمندانه و ماهرانه است، به چکامه رنگ سادگی و طبیعی بودن می‌دهد و آن را به ترانه‌های خلقی، که بیشتر به چنین تکرارهایی گرایش دارند، نزدیک می‌کند. چکامه از گونه‌یی لطافت و پوشیدگی برخوردار می‌گردد و گونه‌بی صمیمیت پدیدار می‌شود که جستجوی آن در دیوانهای معمولی صوفیه تلاشی خواهد بود بی‌ثمر. به رغم شگفتی، پاره‌یی از غزل‌ها که روی این اصل

۳۴. رابعه پرآوازه، نمونه ویژه آن است.

۳۵. عواید المعارف، ج ۲، ص ۱۱۵ (از زبان ابوطالب المکی). در این باره با تفصیل بنگرید: نوشته نگارنده لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف (در همین کتاب، پیشین، ص ۵۰۰).

۳۶. درباره این شخصیت بنگرید: Pertsch-Rückert, s.118 sq

سروده شده‌اند، از دیدگاه لحن، بیش از همه به ترانه‌های خلقی آلمانی نزدیک‌اند. در اینجا همان Sinnigkeit و Heimlichkeit در برابر چشمان ما است که از ویژگیهای ترانه‌های مردم آلمان‌اند و در سروده‌های دیگر خلقها بسیار کمیاب‌اند. غزل زیر را همچون یک نمونه نمایان از این گونه چکامه‌ها می‌آورم:^{۳۷}

غمی هست در دل که گفتن ندارد

شنفتن ندارد، نهفتن ندارد

چو گفتن ندارد غم دل چه گویم

چه گویم غم دل چو گفتن ندارد

شنفتن ندارد غم دل چه پرسی

چه پرسی غم دل شنفتن ندارد

دل‌م چون غبار از تو دارد چه روبم

چه روبم غباری که رفتن ندارد

شکفتن ندارد دلی کز تو گیرد

دلی کز تو گیرد شکفتن ندارد

چو^{۳۸} خوابی به چشم نیاید چه خسبم

چه خسبم که آن دیده خفتن ندارد

ز درد نهان لب فروبند ای فیض^{۳۹}

فرو بند لب را که گفتن ندارد

سادگی و نزدیکی به لحن ترانه خلقی، این چکامه کوچک را از صدها

اثر چکامه‌سرایان صوفیه که در آنها نیز موضوع همین است، متمایز می‌سازد.

یک نمونه دیگر که به نمونه بالا بسیار نزدیک است:^{۴۰}

دیدار به کس نمی‌نمایی پنهان دل خلق می‌ربایی

۳۷. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۴۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۷۴؛ در نسخه خطی کتابخانه همگانی نیست.

۳۸. در نسخه خطی موزه آسیایی؛ محسن، دیوان- چه.

۳۹. در نسخه خطی موزه آسیایی؛ محسن، دیوان- ز درد نهانی فروبند لب فیض.

۴۰. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۹۳ ب؛ محسن، دیوان، ص ۱۷۱، در نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی نیست.

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| پنهان دل خلق می ربایی | دیدار به کس نمی نمایی |
| چشم تو فسون غمزه ناز | زلف تو فنون دلربایی |
| با ما تا کی کنی تو عشوه | بیگانگی ای در آشنایی |
| بیگانه و آشنا نگنجند | جان تو که ما تو و تو مایی |
| تا کی باشیم در فراق | سوزیم در آتش جدایی |
| باشد، روزی نهان ز اغیار | در کلبه عاشقان در آیی |
| در کلبه عاشقان بیدل | آیی و نقاب برگشایی |
| آیی و جمال عالم آرای | بی پرده به عاشقان نمایی |
| بی پرده ببیندت نماند | نه فیض و نه این غزل سرایی |

اینجا در بیت‌های نخستین، همان را می‌بینیم که در غزل نخست دیده‌ایم، اما در مقیاسی گسترده‌تر. اگر مصرع‌های جداگانه را با حروف مشخص کنیم، آنگاه برای دو بیت نخست فرمول $A - B - B - A$ به دست می‌آید. از دیدگاه چکامه‌سرایی کلاسیک پارسی، این ساخت دارای نارسایی است: واژه یگانه بی در قافیه بی بسیار نزدیک تکرار می‌شود، اما ملامحسن چندان ملاحظه سختگیری نظریه را ندارد و غالباً به سود آهنگین بودن غزل، آن را نقض می‌کند.

در مصرع‌های ۷-۸-۹ این چکامه، شیوه دیگری را که مورد پسند [ملاحسن] است می‌بینیم و آن همانا تکرار یک واژه در سمت‌های گوناگون با وابستگی به مصرع است. شیوه تکرار، یکی از شیوه‌های مورد پسند در غزل صوفیه بوده است. کافی است به نمونه عطار اشاره کنیم که در آثار او گاهی دهها مصرع با یک واژه آغاز می‌گردند. اما در چکامه‌های عطار نیز همانند دیگر چکامه‌سرایان صوفیه، واژه تکرار شونده همواره در یکجا - در آغاز مصرع است که لحن آن تغییر نمی‌یابد. اما آنچه که ما در اینجا می‌بینیم یکسره دیگر است - واژه تکرار شونده، هر بار در جایی است: پایان مصرع بیت هفتم، آغاز مصرع بیت هشتم و آغاز مصرع نخست بیت نهم است. بدین سان نمودی از هیجان پدید می‌آید، آهنگ چکامه می‌شکند و ساختی فراهم می‌آید که مناسبتر از آن برای چکامه نیست: انتظاری بیقرارانه و پر هیجان.

ویژگی‌های همسان آن را می‌توانیم به آسانی تقریباً در هر اثر عاشقانه چکامه‌سرایی خلقی پارسی بیابیم و در اینجا نیز ملاحسن به روحیه مردم نزدیک می‌شود.

این نکته نیز که ملامحسن بیشتر از بحرهای ساده و دقیق چون هزج، (مل، و خفیف بهره می‌جوید و بسیار کم به بحرهای پیچیده و دشوار چون مضارع یا مجتث دست می‌برد، چکامه‌های او را به ترانه‌های مردم نزدیک می‌کند. اما این نباید چون اشاره‌یی به ناتوانی فنی او ارزیابی گردد. از نگر مهارت فنی، چکامه‌های او نمونه تکامل است. گذشته از این، بحرهای سنتی شعر بافی فاضل مآبانه همواره او را خرسند نمی‌کند و وی غالباً به ساختهای تازه‌یی روی می‌آورد که در آثار دیگر شاعران کلاسیک دیده نمی‌شود. بحرهای تازه او از نگر آزاد بودن خویش به پاره‌یی از بحرهای عربی نزدیک می‌شوند که در چکامه‌سرایی پارسی به کار نرفته‌اند و معمولاً مصرعی بسیار کوتاه دارند (۱۰-۱۲ هجا) و سکتیه‌یی در میان. نمونه شعرهایی که در این بحر سرورده شده‌اند در زیر خواهد آمد.

اینهم نمونه دیگری از غزلهای او که در آنجا اصطلاحات علمی تصوف در بافت شکل ساده و طبیعی ترانه‌های خلقی آمده است.^{۴۱}

صد جلوه‌کنی هر دم دیدن نگذارند
گل گل شکفه دارد^{۴۲} چیدن نگذارند
صد بار نظر افکنم آن سوی و یکی را
آزم و حیای تو رسیدن نگذارند
در باغ وصال گل و ریحان فراوان
یک مردم چشمی به خریدن نگذارند
در آرزوی آب حیات لب لعنت
لب تشنه بمردیم و مکیدن نگذارند
بیهوده پرو بال معارف چه گشایم
در ساحت عزت و پریدن نگذارند
تو در نظر و فیض زدیدار تو محروم
غرق می‌وصلیم و چشیدن نگذارند

۴۱. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۴۲ ب؛ محسن، دیوان، ص ۷۳؛ نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، ورق ۲۸ الف.

۴۲. محسن، دیوان - شکفدزان دخ.

این چکامه، شایسته توجه است و از نگر مضمون، بیان اندیشه اصلی وحدت الوجود با دقت و روشنی بسیار، دشوار بوده است. برای آن که لطیف‌ترین سایه‌های فلسفه ابن‌العربی چنین قانع‌کننده در این سیماهای معمولی غزل صوفیه بیان شوند، آشنایی ژرفی با آثار ابن‌العربی لازم بوده است. پس از خواندن این غزل، گمان نمی‌رود سخنان سراینده آن را در این باره بتوان پذیرفت که گویا وی عبارات صوفیان را تکرار کرده و به مفهوم آنها پی نبرده است. باز کاوی چکامه‌هایی که در بالا آوردیم، ویژگیهای اصلی اشعار ملامحسن را آشکار کرده است. نگارنده، ژرف شدن بیشتر در آن را کاری زاید می‌شمارد، اما برای آن که مطلب رساتر شود، چند غزل دیگر از دیوان او می‌آورم که توصیف پیش گفته را استوارتر می‌کند:

به هرگلی اگر ناله و نوایی هست

به جان تو اگر جز تو مدعایی هست^{۴۳}

مگو مگو ز کجا آمدی کجا رفتی

بین بین که بجز سایه تو جایی هست

مگو مگو به جهان آشنا که را داری

بین بین به جهان جز تو آشنایی هست

بگو بگو به وصال که سخت سوگند است

شب فراق تو را هیچ انتهای هست

وصال دوست چو خواهی بساز با غم دوست^{۴۴}

چو گنج باشد و ناچار ازدهایی هست

وصال دوست چه خواهی غمش به جان بگزین

که زیر پرده غم شادی و صفایی هست

۴۳. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۲۳ ب؛ محن، دیوان، ص ۲۶؛ نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، ورق ۱۵ ب.

۴۴. نسخه خطی موزه آسیایی: طلب می‌کنی ز غم مگریز.

شکسته دل چو^{۴۵} چوبه درگاه لطف آمد فیض

زالتفات تو امید مرجبایی هست^{۴۶}

چه کنم دلی را که ترا نباشد

چه کنم تنی را که بقا^{۴۷} نباشد^{۴۸}

به زمین زلم سر به فنا دهم جان

به رخت سرو جان^{۴۹} چو فدا نباشد

بروم در آتشی اگرم^{۵۰} برانسی

که بسوزم آن را که سزا نباشد

شکنم دو پا ار به رخت نپوید

ببرم دو دست ار به دعا نباشد

بکنم دو چشمی که تورا نبیند

نبود در او نور و^{۵۱} ضیا نباشد

ببرم زبانی که نگویدت شکر

دو لبم ببندم چو ثنا نباشد

نخورم زنانی که نه طاعت آرد

چه کنم طعامی که غذا نباشد

به کجا برم تن بکشد چو^{۵۲} بارت

به کجا برم جان چو^{۵۳} فدا نباشد

۴۵. محسن، دیوان - چه. ۴۶. نسخه خطی موزه آسیایی:

چو فیض بر درت آمد شکسته وار ای جان

ز حضرت تواس امید مرجبایی هست

۴۷. نسخه خطی موزه آسیایی: لقا.

۴۸. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۳۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۴۸؛ در نسخه خطی کتابخانه همگانی دولتی، نیست.

۴۹. نسخه خطی موزه آسیایی، محسن، دیوان: چه ۵۰. نسخه خطی موزه آسیایی: اگر

۵۱. در نسخه خطی موزه آسیایی و از قلم افتاده است.

۵۲. نسخه خطی موزه آسیایی: چه ۵۳. نسخه خطی موزه آسیایی: چه

دلم ارنسازد به بلای عشقت

سزد ار بسوزد چو^{۵۴} سزا نباشد

به جفا بسوزم به بلا بسازم

که شنید عشقی که بلا نباشد

به جهنم آیم چو تویی در آنجا

نروم به جنت چولقا نباشد

لب فیض بندم ز حدیث^{۵۵} اغیار

که حدیث بود کان ز خدا^{۵۶} نباشد^{۵۷}

در عشق دیدم غوغای آتش

زین پس ندارم پروای آتش^{۵۸}

از عشق نامی خود می شنیدم

کسی دیده بودم دریای آتش^{۵۹}

در آتش عشق هر کس که سوزد

کسی باشد او را پروای آتش

دوزخ ندارد بر عاشقان پای

کین دست عشق است بالای آتش

۵۴. نسخه خطی موزه آسیایی: چه. ۵۵. نسخه خطی موزه آسیایی: بریدم به زبان

۵۶. نسخه خطی موزه آسیایی: هلا.

۵۷. نمونه بحرتازه: — — — | — — — || — — — | — — — .

از چهار درنگ کامل با گسترش متفاعلاتن ساخته شده است. نگارنده پاره‌یی همانندی با آن را در اثر الوعاده شاعر عرب یافته است. بنگرید: کراچکوفسکی، ص ۱۲۵.

۵۸. نسخه خطی موزه آسیایی، ورق ۵۴ الف؛ محسن، دیوان، ص ۹۶؛ نسخه خطی کتابخانه

همگانی دولتی، ورق ۳۵ الف. گونه‌یی دیگر از بحر پیشین — — — || — — — — — مستفعلاتن چهار بار و آن نیز گونه‌یی کامل گسترده.

۵۹. محسن، دیوان — در عشق نامی من شنیدم، مغایر با بحر.

در عالم عشق من می^{۶۰} دویدم
دریای آتش صحرای آتش
تا هر که آید جز دوست سوزد
شد این دل من ماوی آتش^{۶۱}
اندر سرم آی بهر نماشا
تا بشنوی تو هیهای آتش^{۶۲}
در آتشت فیض در فیضت آتش
هم آتشش جا هم جای آتش

از این نمونه‌ها بسیار بیش از این می‌توان آورد. اما به گمان من، این نمونه‌ها برای آن که نظر پیشین را، در این باره که ملامحسن چکامه سرایی است پر استعداد و بی همتا، ثابت کند، بسنده است. ملامحسن در میان غزل‌سرایان بی‌شمار پسین، بسیار برجسته و چکامه سرایی است که باید جایگاه شایسته‌اش در تاریخ ادبیات ایران به او داده شود.

۶۰. محسن، دیوان: هرسو

۶۱. سیمای بکری است و تا اندازه‌ی یادآور صخره‌های شمال پرون هیلدا.

۶۲. در نسخه خطی از قلم افتاده است.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE 10
No

DATE LOANED _____

Class No.

Vol.

LIBRARY. UNIVERSITY
DATE LOANED
Class No. _____ Book No. _____
Vol. _____ Copy _____
Accession No. _____

Accession No.

ادبیاتی که از آن بهره جویی و نقل قول شده است.

Абу-л-Махасин¹. — *Abu'l-Mahasln Ibn Tagri Bardil Annales*, ed. T. G. J. Junboll et B. F. Matthes, Lugduni Batavorum, 1852—1855.

شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد السهروردی، عوارف، *‘Авариф ал-ма‘ариф*. — (احیاء علوم الدین (на полях المعارف، القاهرة، ۱۳۱۲، 1334 г. х.) <второе изд. — Каир,

لطف علی بیک آذر اصفهانی، تذکره آتش کده، بمبئی، ۱۲۷۶، *Аташкаде*. —

اخبار الاخيار فی اسرار الابرار، دهلی، ۱۳۰۹، *Ахбар ал-ахйар*. —

Бартольд, *Из прошлого турок*. — В. В. Бартольд, *Из прошлого турок*, — «Ежемесячный журнал», 1917, № 2, 3, 4.

Бартольд, *Обзор Ирана*. — В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903.

Бартольд, *Туркестан*. — В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ч. I. *Тексты*, СПб., 1898; ч. II. *Исследование*, СПб., 1901.

نورالدین ابو الحسن الشطنوفی، بهجة الاسرار و معدن الانوار، القاهرة، *Бахджат ал-асрар*. — ۱۳۰۴، تونس ۱۳۰۲

Бертельс, *История перс.-тадж. литературы*. — Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960.

Бустан. изд. Плэтса. — *The Būstān of shaikh Muslihu-d-Dīn Sa'adī*, ed. by J. T. Platts, London, 1891.

زين العابدين شرواني، بستان السياحت، طهران، ۱۳۱۵، *Бустан ас-сийахат*. —

وفيات الاخيار، لکنو، ۱۳۲۰، *Вафайат ал-ахйар*. —

محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، القاهرة، ۱۳۱۳، *Газали, Ихйа' ‘улум ад-дин*. —

Гаффаров. — М. А. Гаффаров, *Образчики персидской письменности с X века до нашего времени*, ч. II, *Поэзия*, М., 1906.

كمال الدين محمد ابن موسى دمیری، حیوة الحيوان الكبرى، ج ۲ — ۱، القاهرة، *Дахири*. — ۱۳۰۵

Даулатшах. — *The Tadhkiratu'sh-Shu'ard («Memoirs of the Poets») of Dawlatshāh bin ‘Alā'u'd-Dawla Bakhtīshāh al-Ghāzī of Samarqand*. Ed. by E. G. Browne, London-Lelde, 1901.

Джами, *Нафихат ал-унс*. — Mawlana Noor al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Jāmī, *Nafahāt al-Ons [sic] min Hadharāt al-Qods, or Lives of the Soofis*. Ed. by Mawlāwī Gholām ‘Jīsa ‘Abd al-Hamīd and Kabīr al-Dīn Ahmad, with a biographical Sketch of the Author, by W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (Lees' Persian Series).

نفحات الانس حضرت مولوی جامی، لاہور، ۱۳۱۵، *Джами, Нафихат ал-унс*, лит. —

Джами, *Шарх-и руба‘иййат*. — ۱۹۱۳، تاشکند،

¹ Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в сносках и примечаниях.

- Джуллаби.— *The kashf al-mahjub* by Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, transl. by R. Nicholson, London, 1911 (GMS XVII).
- Джурджани, *Ta'rifat*.— ١٢٨٣، مصر، كتاب التعريف، على بن محمد الجرجاني
- Диван 'Омара ибн ал-Фарида.— *Le diwan du cheikh Omar ibn el-Faredh*, ed. cheikh Rochald ed Dahdah, Paris, 1885.
- Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида*.— В. А. Жуковский, *Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского*, СПб., 1899.
- Жуковский, *К истории старца Абу С'ида*.— В. А. Жуковский, *К истории старца Абу Саида Мейхенейского*,—ЗВОРАО, т. XIII.
- Жуковский, *Омар Хайам*.— В. Жуковский, *Омар Хайам и «странствующие» четверостишия*,—«Сб. статей учеников барона Розена к 25-летию первой лекции», СПб., 1897.
- Жуковский, *Песни*.— В. А. Жуковский, *Песни Гератского старца*,— сб. «Восточные заметки», СПб., 1895.
- Жуковский, *Раскрытие скрытого*.— В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой*, Л., 1926.
- Жуковский, *Тайны единения*.— В. А. Жуковский, *Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида*, СПб., 1899.
- Захаби, *Табакаат*.— F. Wüstenfeld, *Libet classium virorum...* auctore Abu Abdalla Dahabio, Gottingae, t. VI, 1833.
- Иностранцев.— К. Иностранцев, *Древнейшие арабские известия о праздновании Нгуруза в Сасанидской Персии*,—ЗВОРАО, т. XVI.
- Ибн ал-'Араби, Тафсир.— ١٣١٧، القاهرة، تفسير القرآن، محيي الدين ابن العربي
- Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам*.— ١٢٩٠، محيي الدين ابن العربي، فصوص الحكم بولاق،
- Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum incipitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. X, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1864.
- Ибн Таймийа.— ابن تيمية احمد ابن عبدالحكيم الحراني الحنبلي، مجموعة رسائل شيخ الاسلام ابن تيمية، القاهرة، ١٣٢٣
- Ибн Халдун.— *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E. Quatremère,—Notices et extraits, t. XVI—XVIII, Paris, 1858.
- Ибн Халликан.— *Ibn Challikani Vitae illustrium virorum...* ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII, Göttingae, 1835—1850.
- Йакут, *Му'джам*.— *Yacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.
- Калабади, *Китаб ат-та'арруф*.— كتاب التعريف، ابو بكر محمد ابن اسحاق كلابادى،
- ١٩٣٤، القاهرة، لمذهب اهل الصوف، القاهرة، ١٩٣٤، № 396>.
- Кашшаф.— *Kommentar zum Kur'an* verf. von az-Zamahšari (Kaššaf), Bulak, 1281.
- Кисас ал-'улама'.— ١٣٠٦، محمد بن سليمان الطنكابوني، قصص العلماء، لکنو،
- Китаб ал-агани.— ١٣٢٣ — ١٣٢٢، ابو الفرج الاصبهاني، كتاب الاغانى، القاهرة،
- Китаб ал-лума'.— *The Kitab al-luma' fi l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b.'Ali al-Sarrafi al-Tusi*, ed. by R. A. Nicholson, Leyden, 1914 (GMS XXII).
- Крачковский.— И. Ю. Крачковский, *Абу-л-Фарадж ал-Ба'ва Дамасский*, Пг., 1914.
- Кут ал-кулуб.— ابوطالب محمد ابن ابى الحسين على المكي، قوت القلوب فى معاملة المحبوب،
- ج ١ — ٢، القاهرة، ١٣١٠
- Кушайри, *Рисалат*.— ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة فى علم التصوف،
- قاهره، ١٣٣٠
- Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз*.— ١٣١٠، لاھيجی، مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز، تهران،
- Маджалис ал-му'минин.— ١٢٦٨، نور الله نوری، مجالس المؤمنین، طهران،
- В наст. изд. цитировано по рук. >

سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، کانپور، — *Madжалис ал-'ушшак*.

سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، — *Madжалис ал-'ушшак*, лит. ۱۳۱۲

لکنو، ۱۲۹۳
رضاقلی خان هدایت، مجمع الفصحاء، تهران، ۱۲۹۴. — *Madжма' ал-фусаха'*.

مقامات حضرت خواجه نقشبند، بخارا، ۱۳۲۸. — *Макамат*.

عبد الله ابن محمد انصاری الهروی، منازل السائرین الى الحق، — *Маназил ас-са'ирин*.

القاهره، ۱۳۲۷
Мантик ат-тайр. — *Mantic uttair ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse* par Fariduddin Attar, publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

شمس الدین محمد ابن احمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، — *Мизан ал-и'тидал*.

لکهنو، ۱۳۰۱
منتخب مرصاد العباد، طهران، ۱۳۰۱. — *Мунтахаб-и мурсад ал-'ибад*.

دیوان اشعار ملا محسن فیض، طهران، ۱۳۴۸. — *Мухсин, Диван*.

Навави. — El-Nawawi, The Biographical Dictionary of illustrious men, ed. by F. Wustenfeld, Göttingen, 1842—1847.

صنیع الدوله، نامه دانشوران، تهران، ۱۸۷۱. — *Наме-йи данишваран*.

Никитский. — М. Никитский, *Эмир-Низам-Эд-Дин-Али-Шир в государственном и литературном его значении. Рассуждение*, СПб., 1856.

محمد باقر ابن حاجی زین العابدین الموسوی الخنساری، روضات الجنات، طهران، ۱۳۰۶. — *Раузат ал-джиннат*.

محمد بن محمود الحافظی البخاری (خواجه محمد پارسا)، رساله، — *Рисале-йи кудсаййа*.

قدسیه، بخارا، ۱۳۲۸

رضا قلی خان هدایت، ریاض العارفین، طهران، ۱۳۰۵. — *Рийаз ал-'арифин*.

Розенберг, Список. — Ф. А. Розенберг, *Список исламских рукописей, поступивших в Азиатский музей в первое полугодие 1919 г.* — «Бюллетени Российской Академии наук», 1919.

Ромаскевич, Список. — А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского университета*, — ЗКВ, т. I, 1925.

جلال الدین رومی، مثنوی، شرح اسماعیل ابن احمد انقروی، — *Руми, Месневи*, комент.

بولاق، ۱۲۶۸

جلال الدین رومی، مثنوی، طهران، ۱۳۰۷. — *Руми, Месневи*, лит.

Са'ди، Гулистан. — Са'ди, *Гулистан*, Берлин, 1922.

Самойлович. — А. Н. Самойлович, *О «пайза» — «байса» в Джучиевом улусе. К вопросу о басме хана Ахмата*, — ИАН, т. XX, 1926.

Сам'ани, *Китаб ал-ансаб*. — *The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Sam'ani with an introduction by D. Margoliouth*, Leyden—London, 1912 (GMS XX)

Сана'и، *Хадика*, — ۱۲۷۵، بحشی،

دارا شکوه، سفینه الاولیا، کانپور، ۱۳۱۸. — *Сафинат ал-аулийа'*.

حمید بن فضل الله «درویش حمالی»، سیر العارفین، دهلی، ۱۳۱۱. — *Сийар ал-'арифин*.

السیوطی، الجامع الصغير، القاهرة، ۱۲۸۶. — *Суйути*.

Тазкират ал-аулийа', изд. Никольсона. — *The Tadhkiratu'l-Awliya... of Muhammad ibn Ibrahim Farid'd-din 'Attar*, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II, London—Leyden, 1905—1907.

حاجی میرزا معصوم علی شاه نعمت اللهی، طرائق الحقائق، — *Тара'ик ал-хака'ик*.

طهران، ۱۳۱۶ — ۱۳۱۹

Ta'riх-и гузиде. — *The Ta'rikh-i-Guzida or «Select history» of Hamdu'llah Mustawfi-*

- I-Qazwini, ed. by E. G. Browne, vol. 1—2, Leyden—London, 1910—1914 (GMS XIV, 1, 2).
- Та'рих-и Фириште.— ١٢٤٨، طهران، محمد قاسم فرشته، تاریخ محمد قاسم فرشته، طهران، ١٢٤٨، *Та'рих-и Фириште*.— ١٢٤٨، طهران، محمد قاسم فرشته، تاریخ محمد قاسم فرشته، طهران، ١٢٤٨،
- Тураев.— Б. Тураев, *Остатки фликийской литературы*, СПб., 1903.
- Туртуши.— ١٣٠٦، القاهرة، سراج الملوك، ابو بكر محمد الطرطوشي المالكي، سراج الملوك، القاهرة، ١٣٠٦، *Туртуши*.— ١٣٠٦، القاهرة، سراج الملوك، ابو بكر محمد الطرطوشي المالكي، سراج الملوك، القاهرة، ١٣٠٦،
- Tuhfat al-ahrar*.— *Tuhfat ul-ahrar, The gift of the noble... of Mulla Jami*, ed. by Forbes Falconer, London, 1848.
- محمد بن شاكر بن احمد الكتبي، فوات الوفايات، بولاق، ج ١—٢، *محمد بن شاكر بن احمد الكتبي، فوات الوفايات، بولاق، ج ١—٢،*
- ١٢٨٢
- Фарс-наме.— *The Fars-nama of Ibnu'l-Balkhi*, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, London, 1921 (GMS NS I).
- Фатх ал-бари.— ١٩٠١، القاهرة، ابن حجر احمد ابن علي العسقلاني، فتح الباري، القاهرة، ١٩٠١، *Фатх ал-бари*.— ١٩٠١، القاهرة، ابن حجر احمد ابن علي العسقلاني، فتح الباري، القاهرة، ١٩٠١،
- خواندامير، حبيب السیر، تهران، جلد ١—٣، ١٢٧١، بمبئی، *خواندامير، حبيب السیر، تهران، جلد ١—٣، ١٢٧١، بمبئی،*
- Хабиб ас-сийар.— ١٢٧٣، *Хабиб ас-сийар*.— ١٢٧٣،
- Хаджи Халифа.— *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum*, ed. G. Flügel, t. I—VII, Leipzig—London, 1835—1858.
- وی غلام سرور صاحب لاهوری، خزینة الاصفیا، نول کشور [ب. Г.]، *وی غلام سرور صاحب لاهوری، خزینة الاصفیا، نول کشور [ب. Г.]،*
- کانبور، ١٣٢٠
- Харабат-и зийа.— ١٨٧٤، خرابات ضیاء، استانبول، *Харабат-и зийа*.— ١٨٧٤،
- عبد الوهاب ابن احمد شعرانی، طبقات الكبرى، القاهرة، *عبد الوهاب ابن احمد شعرانی، طبقات الكبرى، القاهرة،*
- ١٣١٥
- Ша'рани، تنبيه المغترين، القاهرة، ١٣١٥، *Ша'рани، تنبيه المغترين، القاهرة، ١٣١٥،*
- Шмидт — А. Э. Шмидт, 'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (†973, 1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин», СПб., 1914.
- Ahlwardt. — W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1887—1899.
- Amedroz. — Amedroz, *Notes on some sufi lives*, JRAS, 1912, pp. 556 sq. and 1089 sq.
- Tor Andrae. — Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.
- Beale. — T. W. Beale, *The Oriental Biographical Dictionary*, Calcutta, 1881.
- Bélin. — M. Bélin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névail, suivie d'extraits tirés des oeuvres du même auteur*,—«Journal asiatique», 1861, t. XVII.
- Blochmann and Jarret. — H. Blochmann and H. S. Jarret, *The 'Ain-i Akbari by Abi'l-Fazl-i 'Allami*, transl. from the original persian, I—III, Calcutta, 1873—1899 (Bibliotheca Indica, 61).
- Blochet, *Catalogue*. — Ed. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, formée par M. Charles Schefer, Paris, 1900.
- Blochet, *Les enluminures*. — Ed. Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1926.
- Brockelmann, GAL. — C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902.
- Browne, *Catalogue*. — E. G. Browne, *A catalogue of the persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1896.
- Browne, *Literary history*. — E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, vol. I—II, Cambridge, 1902—1924.
- Browne, *Persian literature in modern times*. — Ed. Browne, *Persian literature in modern times*, Cambridge, 1924.
- Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*. — E. G. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.
- Browne, *A year*. — E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893.
- Catalogue of Bankipore*. — *Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1908.

- Catalogus*.—*Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicos amplectens*, London, 1846.
- Census of India*.—*Census of India*, 1891, XIX.
- Chrestomathia arabica*.—J. G. L. KosegartenII, *Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis*, Lipsiae, 1828.
- Dieterici — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt* von Fr. Dieterici, Leipzig, 1883.
- Dorn, *Catalogue*.—B. Dorn, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale*, St.-Pbg., 1852.
- Dozy.—R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduction française par V. Chauvin, Leyden, 1879.
- Erman.—A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905.
- Ethé, *Catalogue of the India Office*.—H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.
- Ethé, GIPh.—H. Ethé, *Neupersische Litteratur*,—GIPh, Bd II, Leyden, 1836—1904.
- Ethé, *Die Rubâ'is* — H. Ethé, *Die Rubâ'is des Abû Sa'îd bin Abdulchallr*,—«Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», Wien, 1875.
- Flügel, *Handschriften*.—G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1867.
- Flügel, *Definitiones*.—G. Flügel, *Definitiones Dschordschanl*, Lipsiae, 1845.
- Goldziher, *Islamisme*.—J. Goldziher, *Islamisme et parsisme*,—«Revue de l'histoire des religions», vol. XLIII.
- Goldziher, *Muhammedanische Studien*.—J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle, 1888—1890.
- Goldziher, *Die Richtungen*.—J. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
- Goldziher, *Vorlesungen*.—J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.
- Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung*.—R. Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufismus*, Berlin, 1914.
- Hartmann, *As-Sulami's Risalat*.—R. Hartmann, *As-Sulami's Risalat al-Malamatlja*,—«Der Islam», VIII.
- Hastings, *Encyclopædia*.—J. Hastings, *Encyclopædia of Religions and Ethics*, vol. III, 1910.
- Haug, West.—M. Haug, E. W. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay—London, 1872.
- Horten, *Indische Strömungen*.—M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, vol. I—II, 1927—1928.
- Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*.—M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.
- «Imperial Gazetteer».—«The Imperial Gazetteer of India», Oxford, vol. XXIV, 1908.
- Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*.—V. Ivanow, *Concise descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengale* Calcutta, 1924.
- Ivanow, *Tabaqat of Ansari*.—V. Ivanow, *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*,—JRAS, 1923.
- Justi, *Iranisches Namensbuch*.—F. Justi, *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895.
- Kremer.—A. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Gottesbegriff Prophetie und Staatsidee*, Wien, 1868.
- Macdonald.—D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London, 1903.
- Malcolm.—F. Malcolm, *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque actuelle*, Paris, 1822.
- Massignon, *Lexique*.—L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; <Paris, 1934>.

- Massignou, *La passion*.—L. Massignou, *La passion d'Al-Hosain ibn-Mansour Al-Hal-laj, martyr mystique, en pays d'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars*, vol.1—2, Paris, 1922.
- Massignou, *Quatre textes*.—L. Massignou, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914.
- Nicolas.—F. B. Nicolas, *Les Quatrains de Kheyam*, Paris, 1867.
- Nicholson, *Ibrahim b. Adham*.—R. A. Nicholson, *Ibrahim b. Adham*,—«Zeitschrift für Assiriologie», Bd XXVI.
- Nicholson, *Selected poems*.—*Selected poems from the Divan Shems Tabriz* éd. and transl. by R. Nicholson, Cambridge, 1898.
- Nicholson, *Studies*.—R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, 1921.
- Niedermayer, Diez.—O. Niedermayer, N. E. Diez, *Afganistan*, Leipzig, 1924.
- Pertsch, Gotha.—W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878.
- Pertsch-Rückert.—W. Pertsch-Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha, 1874.
- Pertsch, Berlin.—*Verzeichniss der Persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.
- Plotin.—*Plotini opera omnia*, ed. Fr. Creuzer, Oxonii, 1835.
- Radloff.—W. Radloff, *Das Kudatku Billik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bālasaghun. Theil II, Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kalro*, St.-Pbg., 1900—1910.
- Rieu, *Catalogue*.—Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895.
- Rosen, *Les manuscrits*.—*Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*, décrits par V. Rosen, St.-Pbg., 1886.
- Rosen, *Notices*.—V. Rosen, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg., 1881.
- Rosenberg.—F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre (Zarātusht nāma) de Zartust-i Bah-rām ben Pajdu*, St.-Pbg., 1904.
- Rozenberg, *Notices*.—F. Rozenberg, *Notices de littérature persie*, I—II, St.-Pbg., 1909.
- Rosenzweig, *Auswahl*.—V. Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mawlana Dschelaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigelegtem Original Texte und erläuternden Anmerkungen*, Wien, 1838.
- Rosenzweig, *Joseph und Suleicha*.—Joseph und Suleicha, *historisch-romantisches Gedicht, a. d. Persischen des Mawlana Abdurrahman Dschami* übersetzt von V. Rosenzweig, Wien, 1824.
- Rumi, *Mesnevi*.—J. W. Redhouse, *The Mesnevi... of Mevlana Jelali 'd-din Muham-med er-Rumi*, London, 1881 (Trübners Oriental Series).
- Sachau and Ethé, *Bodleiana*.—Ed. Sachau and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, pt I, Oxford, 1889.
- Sale, *Koran*.—G. Sale, *The Koran*, London, 1857.
- Salemann.—C. Salemann, *Manichaelsche Studien*, St.-Pbg., 1908.
- Schaeder.—H. Schaeder, *Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*,—ZDMG, Bd 79, 1925.
- Smirnow, *Manuscripts*.—*Manuscripts turcs de l'Institut des langues orientales*, décrits par W. D. Smirnov, St.-Pbg., 1897.
- Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary*.—A. Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufis; Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, Calcutta, 1856—1893.
- Sprenger, *Catalogue*.—A. Sprenger, *A catalogue of the arabic, persian and hindustani manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.
- Tabakat-i Nasiri*—*Tabakāt-i-Nāsirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, including Hindūstān, from A. H. 191 [810 A. D.] to A. H. 658 [1250 A. D.], and the Irruption of the Infidel Mughals into Islām*. By the

- Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān. Transl. from Original Persian Manuscripts. By H. G. Raverty, vol. I—II, London, 1881; Index, Calcutta, 1897 (Bibliotheca Indica).
- Visva-bharati*.—*The Visva-bharati quarterly*, ed. by Surendranath Tagore, Calcutta, Magh 1330. B. S.—January 1924, A. D.
- Van Vloten.—Van Vloten, *Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bāhr al-Djahlz de Basra*, Leyden, 1898.
- Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz*.—H. Wilberforce-Clarke, *The Divan-i Hafiz*, Calcutta, 1891.
- Whienfield and Kazvini, *Lawa'ih*.—E. H. Whienfield and Mirza Muhammad Kazvini, *Lawa'ih, a treatise on sufism* by Nur-ud-din Abd-ur-rahman Jami, London, 1906 (Oriental Translations Fund N. S. 16).
- Wolff.—M. Wolff, *Muchammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.
- Wright.—W. Wright, *The travels of Ibn Jubair*, Leyden, 1852.
- Wüstenfeld, *Die Denkmäler*—Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's *Kosmographie*. II. Theil. *Die Denkmäler der Länder*. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.
- Zend avesta.—Zend avesta, ed. Westergaard, Copenhagen, 1852.,

آثار مربوط به تصوف که پس از سال ۱۹۳۰ میلادی به چاپ رسیده و به موضوعهای این کتاب نزدیک است.

۱. کلیات

الف. پژوهش

1. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, second ed. with introduction by A. J. Arberry, London, 1938. (Работа написана в основном по материалам Фусус ал-Хикам ибн ал-Араби).
2. A. J. Arberry, *An introduction to the history of Sufism*, London, 1942; изд. 2; 1947.
3. عمر فرخ، التصوف فی الاسلام، بیروت، [1947].
4. A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London—New York, 1951; изд. 2, London, 1956.
5. H. Ritter, *Muslim Mystics Strife with God*, — „Orients“, vol. 5, 1952, № 1, pp. 1—16.
6. T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*, 1953.
7. „Mélanges Louis Massignon“, Damas, 1956—1957. (Содержит библиографию работ ученого).
8. J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. (См. разделы, посвященные суфийским авторам, библиографию).
9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, London, 1959.
- 9a. Afshar, Iraj, *Index Iranicus*, Tehran, vol. I, 1951, pp. 145—153, № 1004—1033 (суфизм); pp. 161—162, № 1035—1980 (Газали); pp. 726—727, № 5033—5046 (Сана'и); pp. 743—746, № 5163—5185 (Джалал ад-Дин Руми); p. 758, № 5278 (Са'ди и Хафиз); p. 760, № 5295 (Са'ди и Сухраварди); p. 768, № 5354 (Хафиз и шейх Сан'ан); p. 770, № 5371 (Баба Фигани). См. также указатель имен авторов, pp. 909—939.

ب. متون

10. Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad b. Musa al-Sulami, *Kitab Tabaqat al-Sufiyya*, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen, Leiden, 1960.
11. ابوالحسن علی بن عثمانی الجلابی الهجویری الغزنوی، کشف المحجوب لارباب القلوب، بتصحيح علی قویم، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].
12. ابوالفضل رشید الدین میبودی، کشف الاسرار وعدت الابرار معروف بتفسير

- . خواجه عبدالله انصاری، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، [1930]
 شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان مسیحی، 13.
 تهران، ۱۳۳۷ [1958-1959]
 نفحات الانس من حضرات القدس تألیف مولانا عبد الرحمن جامی، بتصحیح 14.
 و مقدمه و پیوست مهدی توحیدپور، تهران، [1958]
 تاریخ ملا زاده (مزارات بخارا)، احمد بن محمود معین الفقراء، تصحیح احمد 15.
 گلچین معانی، طهران، ۱۳۳۹ [1960-1961]
 قنديه (مزارات سمرقند)، تصحیح ایرج افشار، نشریه شماره ۹، زبان و فرهنگ 16.
 ایران، طهران، ۱۳۳۴ [1955-1956]
 طرائق الحقائق تألیف محمد معصوم شیرازی «معصوم علی شاه» (نائب الصدر)، 17.
 بتصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، [1930]

۲. اصطلاحات تصوف

18. M. Horten, *Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928.
 فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه تألیف جعفر سجادی، تهران، [1931] 19.
 احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، 20.
 تهران، [1962]
 فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال الدین ... بلخی، گردآورنده دکتر سید 20a
 صادق گوهرین، جلد ۴-۱، ۱۳۴۱-۱۳۳۷ [1959-1962]

۳. آثار مربوط به برخی از مؤلفان صوفیه و چاپ تألیفات آنها

- محاسبی (متوفی به سال ۸۵۷ م.)، بایزید بسطامی (متوفی به سال ۸۷۵ م.)،
 جنید (متوفی به سال ۹۱۰ م.)، حلاج (متوفی به سال ۹۲۱ م.)،
 ماتریدی (متوفی به سال ۹۴۵ م.).

21. M. Smith, *An early mystic of Baghdad. A study of the life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi (781-857)*, London, 1935.
 22. Abd Al-Halim Mahmud, *Al-Muhasibi: un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.
 23. عبدالرحمن بدوی، شطحیات الصوفیه، قاهره، (ابو یزید بسطامی) [1949]
 24. Abdel-Kader Ali Hissar, *The life, personality and writings of Al-Junayd. A study of a third/ninth century mystic, with an edition and translation of his writings*, 1962 (GMS, NS, vol. XXII).
 25. [L. Massignon], *Akhbar al-Hallaj*, texte ancien..., publ. par L. Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

26. L. Massignon, *Interférences philosophiques et pensées métaphysiques dans la mystique hallajienne*, Brüssel, 1950.

27. Hoesin Mansûr Hallâj, *Diwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1955.

28. ایرج افشار، پندنامه ماتریدی، «فرهنگ ایران زمین»، دفترها ۱-۴، جلد ۹، سال ۱۳۴۰ [1961-1962].

Абу Са'ид (ум. 1049), Баба Кухи (ум. 1050), Баба Тахир (ум. 1055)

29. محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابوسعید، 1963 г. — второе изд.; باهتمام ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۱ [1952-1953].

30. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید باهتمام ذبیح الله صفا، 1963 г. — второе изд.; تهران، ۱۳۳۲ [1952-1953].

30a. Р. Джураев, *Об изданиях «Asrar ut-tavhid»*, — «Вестник ЛГУ», 1963, № 20, Серия Истории, языка и литературы, вып. 4.

31. دیوان بابا کوهی، شیراز، ۱۳۴۷ [1928-1929]. Ср. стр. 287, сн. 17 наст. изд.

32. یادداشت‌های قزوینی، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۴، ص ۳* — ۹*. (Казвини утверждает, что так называемый Диван Баба Кухи — подделка, относящаяся ко времени Хафиза).

33. Т. Тагирджанов. *Диван Баба Кухи в исследованиях В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1950, стр. 59-62 (описаны издания дивана Баба Кухи, вышедшие в Иране в 1940, 1953 и 1956 гг.).

34. A. J. Arberry, *Poems of a persian sufi, being the quatrains of Baba Tahir*, Cambridge, 1937.

35. دیوان... بابا طاهر عریان همدانی، چاپ سوم، [تهران]، اسفند ماه ۱۳۳۱ [февраль — март 1953 г.].

36. Ю. Е. Брещевский, *К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1950, стр. 31-32. (Материалы о Баба Тахире).

36a. З. Н. Ворожейкина, *О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира* — сб. «Иранская филология», Л., 1964, стр. 149-155.

القشیری (متوفی به سال ۷۳۰ م.)، انصاری (متوفی به سال ۸۸۰ م.).

37. A. Arberry, *Al-Qushairi as traditionist*, — «Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Haunlae, 1953.

38. عبدالله انصاری، منازل السائرین. Ed. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Calire, 1953.

39. گفتار در سرگذشت آثار و افکارخواجه عبدالله انصاری هروی، اثر سرژ بورکی، 1957 [1957]. (Содержит библиографию). کابل،

غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۲ م.)، عین القضاة همدانی (متوفی به سال ۱۱۱۳ م.)، احمدجام (متوفی به سال ۱۱۴۱ م.)، سهروردی (متوفی به سال ۱۱۹۱ م.).

40. M. Smith, *Al-Ghazali the mystic, a study of the life and personality*, London, 1944.

41. Al-Ghazzali, *Critere de l'Action (Mizan al-'amal)*, traité d'ethique psychologique et mystique, ed. Hikmat Hachem, Paris, 1945.

42. محمد غزالی، کیمیای سعادت تهران، ۱۳۳۳ [1955].

42a. عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره [1961].

43. عین القضاة همدانی، رساله یزدان شناخت، باهتمام بهمن کریمی، تهران، [1949].

44. عین القضاة همدانی، رساله لوايح، تصحيح و ترجمه دکتر رحيم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

45. دکتر رحيم فرمنش، احوال و آثار عین القضاة، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

46. H. Moayyed, *Die Maqâmât des Ġaznavi. Eine legendäre Vita Ahmadī Gâm's Zandapil*, Frankfurt am Main, 1959.

47. مقامات ژنده پیل احمد جام... با مقدمه و توضیحات... خشت الله مؤید. منانجی، تهران، [1961].

48. H. Ritter, *Philologica VIII und IX: die vler Suhrawardi*, — «Der Islam», 1935, XXII, S. 88—105; XXIV, 1938/39, S. 270—286.

49. Şihâbaddin Yahya as-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945; vol. II, Teheran—Paris, 1952 (vol. II: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de... Sohrawardi*).

50. اصول الفلسفه الاشرقيه عند شهاب الدين السهروردی، تأليف محمد علی، ابو ریان، قاهره، [1959].

روزبهان بقلی (متوفی به سال ۱۲۰۹ م.)، نجم‌الدین کبری (متوفی به سال ۱۲۲۱ م.).

51. L. Massignon, *La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli*, — «Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Haunlae, 1953.

52. روزبهان بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، بتصحیح ومقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین و دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

53. F. Meler, *Die Fawâ'ih al-Ġamâl wa Fawâtiḥ al-Ġalâl des Nağm al-din al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.

54. شیخ نجم‌الدین کبری، رساله معرفت (ترجمه فارسی)، شیراز، ۱۳۳۷ [1958—1959].

فریدالدین عطار (متوفی در حدود سال ۱۲۲۹ م.).

55. H. Ritter, *Philologica X: Feridaddin Attar*, — «Der Islam», 1940, XXV, S. 134—173.

56. *Ilahi-name...*, eine mystische Dichtung von Faridaddin Attar, herausgegeben von H. Ritter, Istanbul, 1940.

57. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۲۰ [1941].

C. نافیسن считает поэму Булбул-наме не принадлежащей Аттару. Ему возражает X. Риттер в статье в EI (см. № 64 наст. справки).

58. عبد الوهاب عزام، التصوف و فریدالدین عطار، قاهره، ۱۹۴۵.

59. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leiden, 1955.

60. Н. Д. Миклухо-Маклай, О происхождении «Дополнения» к «Тазкират ал-авлия» Аттара, — «Краткие сообщения ИВ АН СССР», 1956, № 22, стр. 19—27.

61. عطار نیشابوری، منطق الطیر بتصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، طهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

62. عطار نیشابوری، اسرارنامه، بتصحیح دکتر سید صادق گوهرین، طهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

63. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، باهتمام دکتر نورانی وصال، طهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

64. H. Ritter, 'Attar, — «Encyclopedie de l'Islam», nouvelle edition, t. I, Leyde, 1960, pp. 775—777. В этой статье X. Риттер делит все приписываемые Аттару произведения на три группы по степени уверенности в их подлинности. *Булбул-наме*, например, он включает в первую группу, а *Уштур-наме* — во вторую.

65. اشتراکه فریدالدین عطار نیشابوری، بکوشش مهدی محقق، طهران، [1961].

66. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف بدیع الزمان فروزانفر، طهران، [1961].

Ибн ал-'Араби (ум. 1240), *Бахарзи* (ум. 1260), *Азиз ад-Дин Насафи* (ум. 1265)

67. Abu'l-Ilā 'Afīfī, *The mystical philosophy of Muhyid-Din-ibnu'l-Arabi*, Cambridge, 1939.

68. M. Asín Palacios, *La risalat al-Quds de Ibn 'Arabi de Murcia*, Madrid, 1939.

69. B. Westreich, *Das Kitab Bulgat al-gauwas und seine Beziehungen zu anderen Schriften Ibn al-'Arabī*, Hamburg, 1951.

70. سیف الدین باخرزی، مقاله بقلم سعید نفیسی، «مجله دانشکده ادبیات»، سال دوم، طهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

71. مرگشت سیف‌الدین باخرزی، باانضمام شمه‌ای از مقامات... و رساله در عشق... بقلم ایرج افشار، طهران، ۱۳۴۱ [1962—1963]، (از مجله دانشکده ادبیات، ش ۴ س ۸، ش ۴ س ۹).

72. Azizoddin Nasafi (VII^e/XIII^e siècle), *Le livre de l'Homme parfait (Kitab al-Insan al-Kamil)*. Recueil de traités de soufisme en persan, publiés avec une introduction par Marlijan Molé, Paris—Teheran, 1962.

جلال‌الدین رومی (متوفی به سال ۱۲۷۳ م.).

73. Jalalu'd-din Rumi, *The Mathnawi*, edited from the oldest MSS available with crit. notes, transl. and commentary by R. A. Nicholson, vol. 1—8, London—Leiden, 1925—1940, GMS NS, vol. 4.

74. بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین، تهران، [1937].

75. H. Ritter, *Das Proömium des Mathnawi-i Maulawi*, — ZDMG, 1939, Bd 93, S. 169—196.

76. H. Ritter, *Čalalād-Din Rumi und sein Kreis*, — «Der Islam», 1940—1942, Bd XXVI, S. 116—159, 221—249.

77. A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf, 1949.

78. کتاب فیه مافیه از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی با تصحیحات و خاوشی بدیع‌الزمان فروزانفر، طهران، ۱۳۳۰ [1951].

79. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961 (комментированный перевод Фухи ма фухи).

80. بدیع‌الزمان فروزانفر، مأخذ قصص و تزیلات مثنوی، تهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

81. بدیع‌الزمان فروزانفر، احداث مثنوی، تهران، ۱۳۳۴ [1955—1956].

82. کلیات شمس یا دیوان کبیر، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد اول و جلد دوم، تهران، ۱۳۳۵—۱۳۳۷ [1958—1959].

فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۱۲۸۹ م.).

83. Iraql, *The song of lovers (Ushshaq-nama)*, ed. and transl. by A. J. Arberry Oxford, 1939.

84. کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، با مقدمه و تصحیح . . . بکوشش سعید نفیسی، تهران، [1956].

شاه‌نعمت‌الله ولی (متوفی به سال ۱۴۳۱ م.)، قاسم انوار (متوفی به سال ۱۴۳۳ م.).

85. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Wali Kermani. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin, Paris—Teheran, 1956.

86. کلیات قاسم انوار، بتصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

بابافغانی (متوفی به سال ۱۵۱۹ م.)، ملاصدرا (متوفی به سال ۱۶۴۰ م.)،
محسن فیض کاشانی (متوفی به سال ۱۶۸۰ م.).

Баба Фигани (ум. 1519), Мулла Садра (ум. 1640), Мухсин-и Файз-и Кашани
(ум. 1680)

بابا فغانی شیرازی، دیوان اشعار، بتصحیح... احمد سهیلی خوانساری، تهران، 87.
[1962].

88. جواد مصلح، فلسفه عالی یا حکمت صدر المتلحین، تهران، [1960].

89. ملا صدرا، رساله سه اصل، بتصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران، [1961].

89a. جلال‌الدین اشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، مشهد، [1961].

90. ملا صدرا، مشاعر، ترجمه و توضیح بقلم غلام حسین آخانی، اصفهان، [1961].

91. ملا صدرا، یادنامه ملا صدرا، تهران، [1961].

91a. کسر اصنام الجاهلیه، لصدراالدین محمد شیرازی...، حقه و قدم لها...
دانش پژوه، تهران [1962].

92. Molla Sadra Shirazi (ob. 1050/1640), *Le livre des Penetrations metaphysiques* (*Kitab al-Masha'ir*). Texte arabe, version persane de Badi' ol-Molk Mirza 'Emadod-dawieh, publiés avec une traduction française et des notes par H. Corbin, Paris—Teheran, 1964.

93. دیوان ملا محسن فیض کاشانی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

94. کلمات دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، بضمیمه رساله گلزار قدس، تهران، 94.
[1960].

فهرست راهنما

فهرست اسامی جغرافیایی، اشخاص، فرقه‌ها، کتابها، و موضوعات

روایات عطار دربارهٔ ~ ۲۴۳، شرح
زندگی ~ ۲۴۴، سیمای افسانه‌ای ~
۲۴۵، ۲۴۸، ویژگیهای مانی گرایانه افسانه
~ ۲۴۹، ۲۵۰
ابراهیم الخواص ۵۵
ابلیس ۵۶۱
ابن ابویحیی ۶
ابن الاثیر ۶، ۲۵۱
ابن الجوزی ۹۲، ۲۷۷
ابن العربی ۷۹، ۱۱۷ - ۱۲۰، ۱۲۲، ۴۸۴
۴۸۶ ح، ۶۲۴، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۶
۶۶۰ ح، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۸۰
ابن الفرید ۸۲ ح، ۱۴۶ ح
ابن المبارک ۲۵۹
ابن المنور، ابوسعید ۳۲۵ ح، ۳۸۴
ابن باکویه ← بابا کوهی شیرازی
ابن بشیر ۲۶۸
ابن بلبلان ۲۶۹
ابن تولوق، سلطان محمد دوم ۶۱۹
ابن تیمیه ۵۸۹ ح
ابن جبر ۷۲
ابن حاجب ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۲

آتشکده ۲۴۵، ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۴۳۶، ۶۶۳ ح
آتکورمیش ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۰
آدم ۵۶۰
آذربایجان ۴۱۵ ح، ۴۷۰ ح
آرخوتتا ۱۱۵
آسیا ۷۲، ۷۷، ۳۷۹، ۴۲۶، ۵۸۸
آسیای صغیر ۲۴۴، ۶۱۷
آسیای میانه ۳۶، ۶۷، ۸۹، ۲۴۱، ۲۴۳
۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۹۰، ۴۵۴، ۶۰۸
آلمان ۶۷۷
آمونئوس ساکاس ۲۶، ۲۷
آنشاد (نه گانه‌ها) ۲۷، ۶۲۷
آندره، تور ۵۰۲

ابراهیم (ع) ۱۲۲، ۳۵۰، ۵۸۱
ابراهیم، سلطان ۹۱، ۴۴۷
ابراهیم، شیخ ۴۴۲، ۴۴۳
ابراهیم [غزنوی] ۱۶۱، ۳۸۹
ابراهیم ابن ادهم ۷۵، ۸۱، ۲۴۲، ۲۴۷
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶ - ۲۵۸، ۲۶۵
۲۶۸، ۲۷۷ ح، ۲۸۳، ۲۹۰، ۳۳۲ ح،
۴۱۰، ۵۶۷، ۵۹۶، ۶۰۸، ۶۴۸

ابن خفیف (شیخ کبیر) ۳۷۵، ۳۶۷، ۳۸۲، ۴۰۰ ح

ابن خلدون ۶

ابن خلکان ۲۴۴ ح، ۲۵۱، ۲۶۸ ح، ۲۷۴، ۲۷۵ ح، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۶ ح

ابن راوندی ۴۲۲

ابن سعد ۲۷۸

ابن عباس ۹۰

ابن عطا ۳۰۲، ۳۰۸

ابن قتیبه ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۸

ابن کرام ۳۰۰

ابن محدث ۲۵۴

ابن مختار ابن ابو عبید ثقی ۶

ابن هشام ۲۷۸

ابو احمد المهر جانی ۲۳

ابو اسحق ابن سیار النظام ۱۸، ۱۹

ابو اسماعیل عبدالله ابن ابو منصور محمد -

الانصاری الهروی - انصاری، خواجه

عبداله

ابوالحسن الجوسکی، شیخ ۱۳۹

ابوالحسن بستی ۴۲۲

ابوالحسن خرقانی، شیخ ۸۵-۸۸، ۱۰۳ ح،

۳۱۱، ۳۱۴-۳۱۷، ۳۲۱-۳۲۵،

۳۸۳، ۴۰۰، ۴۰۸، ۵۶۱، ۵۶۲ ح،

۵۷۶ ح، ۵۸۴ ح، ~ و ابوسعید ابوالخیر

۳۲۶، ۳۲۷، ~ در مقام یک سلامتی و

ویژگی تصوف او ۳۲۸، تعلیمات ~ در

کتاب نود العلوم ۳۲۹-۳۶۶

ابوالحسن علی ابن اسماعیل الاشعری ۲۰،

۲۱، ۳۳۸ ح، ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۹۰،

۳۹۱ ح، ۴۰۰

ابوالحسن علی ابن الحسن [نیای عین القضاة]

۴۱۵ ح، ۴۲۲ ح، ۴۲۵

ابوالحسن علی ابن هارون الزنجانی - زنجانی

ابوالخیر بشار ابن محفوظ ابن عنیم، شیخ ۱۳۸

ابوالعباس احمد ابن سهل عطا آدم الاملی -
ابن عطا

ابوالعباس قصاب، شیخ ۳۲۱، ۳۵۴، ۴۲۲،
۴۲۳، ۵۷۶

ابوالعطاء ۸۴

ابوالعطاحیه ۳۹۰

ابوالغازی، سلطان حسین ۵۸۲

ابوالفتح قریشی، شیخ رکن الدین ۶۱۹

ابوالفدا ۲۵۱

ابوالفضائل عبدالله ابن محمد المیانجی -
عین القضاة

ابوالفیض - عبدالجناب [محمی الدین]

ابوالقاسم ابراهیم ابن محمد النصر آبادی -
نصر آبادی

ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط - جنید

ابوالقاسم بشار ابن یاسین - بشار ابن یاسین

ابوالقاسم دلف ۱۳۸

ابوالمحاسن ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲ ح، ۲۸۵ ح -
۲۸۸ ح

ابوالمغیث حسین ابن منصور ابن محمد بیضاوی

الحلاج - حلاج

ابوالمنصور، شیخ ۵۷۶

ابوالوفا خوارزمی ۵۱۲

ابوبکر ۳، ۵۳، ۵۴۰، ۵۴۱، ۶۳۲

ابوبکر، شیخ ۴۲۳

ابوبکر پیکندی ۳۰۶

ابوبکر جاجرم ۳۵۹

ابوبکر دقاق ۴۲۳

ابوبکر محمد ۴۱۵ ح

ابوبکر محمد ابن عبدالله الرازی، شیخ ۳۰۶

ابوبکر محمد ابن موسی الواسطی الفرغانی ۳۰۲،

۳۰۸

ابوبکر نیشاپوری، شیخ ۵۷۳

ابوتراب نخشبی، شیخ ۵۶۱

ابوحامد محمد ابن محمد غزالی، امام - غزالی

ابو حفص عمر ابن سلمه الحداد ۳۲، ۸۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۹، ۴۰۷، ۴۱۰ ح
 ابو حفص عمرالدین عبدالوهاب، ۱۳۸
 ابوحنیفه، امام ۶، ۴۴۶ ح
 ابوخمیس ۲۵۱ ح
 ابوذر ۶۰۴
 ابوسعود ابوبکر الهودی ۱۳۸
 ابوسعید ابوالخیر، ۶۵، ۱۲۳، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۵ ح، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۷ ح، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵ ح، ۴۳۳، ۵۶۰، ۵۷۷ ح، ۵۸۴ ح، ۶۴۸، رابطه او با بزرگانان ۴۸، استفاده از چکامه های خلقی و اشعار عامیانه در تعلیمات ۵۴، ۵۹ - ۶۲، وجهه او در میان مردم ۵۸، مجالس ۶۲، ۸۶، ۴۵۳، و گسترش نظم تصوف ۷۰، ۷۱، در مقام مرید سلمی ۳۰۷، و ابوالحسن خرقانی و دیدار آنها ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۸ - ۳۶۰، ۳۶۳، و بابا کوهی و دیدار آنها ۳۸۲، ۳۸۴
 ابوسعید الخرار، ۴۰۸ خراز
 ابوسعید مجدالدین شرف ابن المؤید ابن ابوالفتح بغدادی ۴۰۸ مجدالدین بغدادی
 ابوسعید میهنه ای ۴۰۸ ابوسعید ابوالخیر، شیخ
 ابوسلیمان محمد ابن معشر البسطی المقدسی ۴۰۸ مقدسی
 ابوصالح حمدون القصار ۴۰۸ حمدون قصار
 ابوطالب المکی ۷۴، ۶۷۶ ح
 ابو عبدالرحمن محمد ابن الحسین ابن محمد ابن موسی السلمی الازدی البیساوری ۴۰۸ سلمی
 ابو عبدالرحمن محمد ابن هارون الانصاری القهندزی البخاری ۲۹۰
 ابو عبدالله ابن منازل ۳۰۵
 ابو عبدالله حارث ابن اسد العنازی المحاسبی ۴۰۸ محاسبی

ابو عبدالله [علی ابن] محمد ابن عبدالله [ابن عبیدالله] ۴۰۸ بابا کوهی شیرازی
 ابو عبدالله محمد ابن اسماعیل البخاری ۲۹۰
 ابو عبدالله محمد ابن اسعد النیسابوری ۲۹۰
 ابو عبدالله محمد ابن خفیف شیرازی ۴۰۸ خفیف
 ابو عبدالله محمد ابن عبدالله شیرازی ۳۷۵
 ابو عثمان سعید ابن اسماعیل الحیری ۳۰۵، ۳۰۹، ۴۰۷
 ابوعلی الثقفی ۳۰۵
 ابوعلی الرازی ۲۷۷
 ابوعلی الفضیل ابن عیاض ابن مسعود ابن بشر التمیم ۴۰۸ فضیل بن عیاض
 ابوعلی دقاق ۴۲۲
 ابوعلی سرخسی ۴۲۲
 ابوعلی سینا ۲۴۶، ۳۵۷، ۴۲۳
 ابوعلی کرخی، امام ۵۰۴
 ابو عمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالد السلمی ۳۰۵، ۳۰۶
 ابو فیض ابن ابراهیم ذوالنون المصری ۴۰۸ ذوالنون [ابو] قبیس [کوه] ۲۴۸، ۲۷۸
 ابو محمد ۴۰۸ سفیان ابن عیینه
 ابو محمد الزاهد ۲۶۸
 ابو محمود ابن هدش الطالقانی ۲۵۱، ۲۸۹
 ابو منصور حفده ۴۳۴
 ابو نصر البخاری ۲۵۱ ح
 ابو نعیم الاصفهانی ۲۴۴
 ابو هذیل العلاف ۴۰۸ علاف
 ابو یزید طیفور ابن عیسی ابن آدم سروشان البسطامی ۴۰۸ بایزید بسطامی
 ابو یعلی محمد ابن البراء، قاضی ۱۳۹
 ابیورد ۲۵۱ - ۲۵۳
 اتسز ۴۴۴
 اته، ۵۰، ۷۰، ۸۸ ح، ۹۴ ح، ۱۳۸ ح، ۳۷۸، ۴۰۲ ح، ۴۰۷ ح، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۸

۴۸۳ ح، ۴۹۶ ح، ۵۹۲، ~ و تحقیق

در تاریخ ادبیات فارسی ۱۰۸، ۱۰۹،

~ و تحقیق درباره باباکوهی ۳۷۶،

۳۹۰، ۳۹۱، ۵۹۱

اچ ۶۱۸ - ۶۲۰

احادیث البخاری ۳۱

احادیث الصحيح ۶

احمد، شیخ ۴۴۱

احمدابن حرب ۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۵۱،

سخنان ~ ۲۹۵ - ۲۹۷، جهان بینی

~ ۲۹۸، ۲۹۹، در مقام رابط بین مکتب

تصوف عراق و خراسان ۳۰۰، شالوده

فعالتهای او و فعالیت ملامتیه ۳۰۰

احمدابن حنبل ۶

احمدابن خضویه ۸۴

احمدابن عمر ابوالجناح نجم الدین الکبری

الخیوکی الخوارزمی (الطامة الکبری)

← نجم الدین کبری، شیخ

احمدبن فضل ۳۰۰ ح

احمد الاحسن ۶۷۴ ح

احمدبن یوسف سنان الکرامانی الدمشقی ۲۴۴

احمد خادم ۳۵۱

احمد غزالی ← غزالی، احمد

احمد کبیر [پرسید جلال] ۶۱۸

احیاء العلوم الدین ۵۰، ۵۲، ۱۱۳، ۶۷۳

اخبار الاخیاد ۶۱۸

اخبار الحلاج ۳۹۱

اخبار العادفین ۳۶۸

اخبار الغافلین ۳۶۸

اخباری [فرقه] ۶۷۴

اخوان الصفا ۲۳، ۲۵، ۴۵

ادبیات مشرق زمین ۵۲۰، مضمون و شکل در

مشرق زمین ۵۲۱ - ۵۲۲

ادبیات پارسی نوین ۱۰۸، ۵۹۱

ادهم (ادهم سقا) ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۶۵،

۶۰۸

ادهم نامه ۲۴۵

ادویسودا آناهیتا ۱۱۵، ۱۴۰ ح

ارس ۴۷ ح

ارسطو ۲۳ - ۲۶، ۵۶۵، ۵۶۶

ادهمان [مجله] ۴۱۵ ح، ۴۱۷ ح

اروپا ۲۶، ۸۸، ۱۰۷، ۱۲۳ ح، ۲۴۴، ۲۹۳،

۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۶۷،

۳۷۵، ۳۷۸، ۴۲۸، ۴۳۵، ۵۰۹، ۵۹۲،

۶۲۱، ۶۶۲ ح، ۶۶۶

اروپای غربی ۲۴۵

ازارقه [فرقه] ۱۴

ازبکستان ۲۴۵، ۵۱۹ ح

ازبکی ۴۵۰ ح

ازدواج شیخ ادهم ابن خضویه ۶۰۹

از گذشته ترکان ۳۴۸ ح

استانبول ۳۰۳

استفنس، ج ۹۶

اسحق ابن ابراهیم الطبری ۲۶۱، ۲۸۲

اسحق ابن هنین ← هنین [پسر]

اسحق العبادی ← هنینی [پدر]

اسدی ۳۸۸ ح

اسرائیل ۲۸۴

اسرار التوحید ۷۰ ح، ۷۱ ح، ۸۶ ح،

۳۰۷ ح، ۳۱۴ ح، ۳۱۷، ۳۶۷ ح، ۳۶۸،

۳۸۰، ۳۸۲ - ۳۸۵، ۴۰۹، ۴۲۵،

۵۰۰ ح، ۵۶۰ ح

اسرار الشهود ۵۹۱ ح

اسرار نامه ۱۰۰ ح، ۱۰۳، ۴۶۱، ۴۶۳،

۵۰۹، ۵۳۱، ۵۹۱

اسفراین ۲۹۰، ۴۵۶

اسکندر مقدونی ۴۸۱، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۶۶

اسکندریه ۲۲، ۳۰، ۵۰، ۳۰۳

اسلام ۳، ۴، ۷، ۲۸، ۴۰، ۱۱۱، ۲۴۲،

الانصاف ۶۷.
البقاعی ۲۶۹، ۵۷۵
التعرف ۵۴۲
التواسین ۳۹
الحجاج بن مطر ۲۳
الحسین ← حلاج
الحياة الحيوان ۲۶۹
الخراز ۸۳ ح، ۴۲۳، ۵۷۳
الرعاية الحقوق الله ۳.
السراج ۵۷۵
السيوطي ← سيوطي
الشافعي ۲۵۹
الشعراني ← شعراني
الشهيدى العالمى، على ۶۶۵
الطالقانى ← ابو محمود ابن هدش الطالقانى
الطوطوشى ← طوطوش
العماش ۲۵۸
العوفى ۲۳
الخ بيگ ۲۴۵ ح ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴
الفتوحات المكيه ۶۲۴
الفندينى ۲۵۱
القشيري ← قشيري
القيام بها ۸۳ ح
الكا شغرى ۶۴۸
المتوكل ۲۰
المجسطى ۲۳
المحاسن والاضداد. ۱۴
المعتصم ۲۰
المقامات ۶۷۱
المقتدر ۴۷۴ ح
النفران الحارث ابن كلدة الثقفى ۲۲
الوكيدى ۶
المهى نامه ۱۰۳، ۲۴۳، ۵۱۵، ۵۳۷
۵۹۱
اليافعى، عبدالله ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۶۱۹

۳۰۱، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۰ ح، ۳۵۲
۳۶۸، ۳۸۱، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۶۱
۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۵۶
۵۸۴، ~ و تماس آن با ساير اديان،
تشكل سيستم فلسفى اسلامى ۱۳، بررسى
فرقه هاى مختلف ~ ۱۴-۲۱، ~ و
روش فلسفى يونانى ۲۱، گسترش
علوم يونانى در ميان مسلمانان ۲۲،
۲۳، تعليمات فلاسفه يونان نزد
مسلمين ۲۴، ۲۵، تاثير آثار ارسطو در
محافل اسلامى ۲۴-۲۶
اسماعيليه ۱۶، ۹۴
اسماعيل [پسر سلطان محمود] ۴۴۷، ۴۴۸
اسماعيل، شيخ ۴۴۲، ۴۴۳
اسماعيل ابن الوداد الزبيرى البيللى ۲۸۹
اسماعيل ابن نجيد [نياى سلمى] ۳۰۹
اسماعيل بغدادى، شيخ ۴۴۳
اسماعيل حلبى، شيخ ۴۴۳
اسماعيل رومى، شيخ ۴۴۳
اسماعيل قصرى ۴۳۴
اسماعيل كوفى، شيخ ۴۴۳
اسواق الاشراق ۲۶۹
اشپرنگر ۴۹۶، ۵۹۲، ۶۲۱، ۶۳۸
اشترنامه ۱۰۴، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
اشعرى ← ابو الحسن على ابن اسماعيل
الاشعرى
اشعريها [فرقه] ۸۸
اشميدت، آ. آ. ۲۹۴
اصطلاحات صوفيه ۳۷۰
اصولى ها [فرقه] ۶۷۵
اعتماد السلطنه ۲۹۳ ح
افريقا ۳۰
افلاطون ۲۵
اقليدس ۲۳، ۲۴
الاسمعى ۲۸۲

ام‌الربیع ۲۷۲
امام جعفر صادق (ع) ۲۵۸، ۳۷
امام محمد بن حسن العسگری (ع) ۵۱۶
امیر تیمور ۴۵۲
امیر خسرو دهلوی ۵۲۱
امیر نظام‌الدین علیشیر در مقام دولتی و ادبی
داوری ۵۲۲

انجیل ۱۰۷

انصاری، خواجه عبدالله ۶۶، ۶۲، ۷۶ ح،
۹۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۴۹، ۲۷۷
۲۷۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۳۱ ح،
۳۴۸ ح، ۳۶۸ ح، ۴۰۱، ۴۱۳ ح،
۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۵ ح، ۵۷۳
۵۷۹، ۵۸۴ ح، شخصیت ~ ۸۷
مقام ~ در تصوف ۸۸، ۴۰۰ تألیفات
او ۸۸، ۸۹ تحلیلی دربارهٔ مجموعهٔ او
(منازل نامعلوم) ۸۹-۹۴، ~ و ابوالحسن
خرقانی ۸۸، ۳۶۱، ۴۰۰، ~ و بابا
کوهی ۳۸۱، متن کامل پیام ~ به
خواجه نظام‌الملک و تشریح شالودهٔ آن

۴۰۲-۴۱۱

انیس العاشقین ۱۲۳ ح

انیس المریدین ۸۹

اوح‌الدین کرمانی ۱۲۴

اوردقای ویرازنا هک ۱۱۳، ۱۱۵

اوستا ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۴۰، ۵۰۵

اوگدی خان ۴۵۲

اویس قرنی ۳۵۴، ۳۶۳ ح

اهواز ۳۰۸، ۳۶

ایاز ۵۵۶، ۵۸۱، ۵۸۲

ایاس ۳۶۰

ایران ۲۲، ۲۷، ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۶۹، ۷۱،

۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۳،

۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۳۸-،

۱۴۱، ۱۵۷، ۲۴۳، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰،

۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰،

۳۲۲، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۳،

ح، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۱،

۴۱۳، ۴۱۸-، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۴۱،

۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۱ ح، ۴۷۲ ح، ۵۰۵،

۵۲۱، ۵۳۱، ۵۵۴ ح، ۵۶۲ ح، ۵۶۵،

۵۷۶، ۶۰۷، ۶۱۷، ۶۴۹، ۶۵۲، ۶۶۲،

۶۶۸، ۶۷۲ ح، ۶۸۳

ایشی نیلی ۵۹

ایلک ۲۴۱

ایندیا آفیس لیبری ۴۲۸، ۴۹۶

اینوسترانتسف ۱۴۰ ح

ایوانف، و.آ. ۳۷۷، ۳۷۹ ح، ۳۹۶ ح، ۴۰۵

ح، ۴۰۶، ۵۹۲ ح، ۶۶۴ ح

بابا فرج، شیخ ۴۳۴

بابا کمال جندی ۴۳۴

بابا کوهی شیرازی ۱۰۰ ح، ۱۰۸، ۱۵۸،

۱۵۹، ۳۰۷ ح، ۳۷۱-۳۷۳، ۳۷۶،

۳۷۸، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۰،

۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، زندگانی بابا کوهی

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۶-۳۸۱ اطلاعات

خاورشناسان اروپا در بارهٔ ~ ۳۷۵،

۳۷۸، نام و کنیهٔ او ۳۷۹، ۳۸۰،

آشنایی با کلام سنت؛ هواداری

از القشیری والسلمی ۳۶۸، ~ در مقام

محدث و سیاح ۳۸۱، ۳۸۲، ~ و اشعری

۳۸۲، ~ و ابوسعید ابوالخیر ۳۸۲

- ۳۸۴، ~ و آشنایی با تصوف مکتب

خراسان ۳۸۳، ۳۸۵، تألیفات ~ ۳۸۶،

دیوان شعر ~ و زبان آن ۳۸۷،

۳۸۸، ۳۹۲، تخلص در غزلیات ~

۳۸۸، ۳۸۹، اصول اصلی تعلیمات تصوف

در دیوان ~ ۳۹۰، ۳۹۱، اشکال

هنری اشعار ~ ۳۹۱، تجزیه و تحلیل

یکی از غزلیات ~ ۳۷۲، ۳۷۴
افسانه عشق باباکوهی و دختر پادشاه

۶۰۸، ۶۰۷

بابامیرک تاشکندی ۴۰۲ ح

بابل ۴۷۴

بارتولد ۳۴۸ ح، ۴۵۴ ح، ۵۵۰ ح، ۵۶۰ ح

باردسان ۲۸

باطنیه (فرقه) ۱۶

باکیلانی، خواجه ابوبکر ۴۲۳

بالدا ۲۴۶

بانکیپور (بتکی پور) ۳۰۳، ۴۹۶، ۵۹۲ ح

باورد ۲۵۵، ۲۶۷

بایزید بسطامی ۳۳، ۹۰، ۱۰۳ ح، ۳۰۰ ح،

۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۷،

۳۴۹ - ۳۵۱، ۳۵۳ - ۳۵۵، ۳۶۴،

۴۲۳، ۵۱۵، ۵۵۹، ۵۷۱، ۵۸۱،

~ و همگامی با رابعه بنت عدویه

۳۴، شرح اندیشه وحدانیت ~

۳۴ - ۳۶، ۴۶، تأثیر او بر حلاج ۳۷،

تأثیر او بر ابوالحسن خرقانی ۸۵، ۳۲۲،

۳۲۸، ۳۸۳

بخارا ۲۹۰، ۴۴۷، ۶۱۸

بخت یشوع (عیشوع) خاندان ۲۲

بخت یشوع ابن جرجیس ۲۲

بخت یشوع دوم ۲۲

بدرالدین بکری ۶۱۸

براون، ۱، ۱۵۷، ۳۱۲، ۴۵۴ ح، ۴۵۶ ح،

۴۹۶، ۶۰۹ ح، ۶۶۰ ح، ۶۶۳، ۶۶۴ ح،

۶۶۶ ح، ۶۶۷ ح، ۶۷۴ ح، انتقاد

برجلد چهارم قادیخ ادبیات ایران تألیف

براون ۶۶۱، ۶۶۲

برتلس، یوگنی ۶۹، ۹۴ ح - ۹۶ ح، ۱۰۰ ح،

۱۰۵ ح، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۸ ح،

۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲،

۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳، ۳۱۷ ح، ۳۹۳ ح،

۳۹۴ ح، ۴۳۶ ح، ۴۸۷ ح، ۴۹۷ ح،

۵۰۰، ۵۰۱، ۵۳۸، ۵۹۲ ح، ۵۹۳ ح،

۵۹۵ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۵، ۶۵۲ ح،

۶۷۰ ح، ۶۷۴

بررسی ایران ۵۵۰ ح

برگزیده اشعار انصاری ۳۱۴

بروکلمان ۳۰۲، ۴۳۵ ح

بریتانیا ۸۵، ۲۴۴ ح، ۲۱۵، ۳۱۷، ۳۶۷،

۳۷۵ - ۳۷۷، ۴۱۸ ح، ۳۹۳،

۴۲۰ ح، ۶۰۹

بستان السیاحت ۶۲۰

بسطام ۳۶۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹

بشرابن یاسین ۶۰، ۶۱

بشرحافی ۲۵۹، ۲۸۱

بشیرالمعتمر ۱۹

بصره ۱۰، ۱۸، ۲۳، ۳۰، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴،

۳۰۸

بصری، خواجه حسن ۱۷، ۸۳ ح، ۹۰،

۴۲۳، ۳۴۹

بطلمیوس ۲۳، ۲۴

بغداد ۶، ۲۰، ۲۳، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۴۸،

۵۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰ ح، ۳۴۶،

۳۶۴، ۴۴۲ - ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۷۴ ح،

تصوف مکتب بغداد ۳۱ - ۳۳

بغداد ک ۴۵۴

بکر ۶۱۸

بکون (البکون - فرقه) ۳۰

بلال بلخی ۳۴۹، ۳۵۰

بلال حبشی ۶۰۴

بلبل نامه ۸۶ ح، ۱۰۰، ۳۷۳ ح، ۴۶۱،

۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۹۱ شرح کلی

مضمون و شالوده آن ۴۶۳ - ۴۶۶،

متن کامل اثر به نشر ۴۶۶ - ۴۸۱،

در باره نسخه های مربوط به ~ ۴۹۳ -

۴۹۷

بلخ ۸۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶ — ۲۴۸،
 ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸، ۳۶۱،
 ۵۶۷، ۴۰۸
 بلن، م. ۵۲۲
 بلوشه، ا. ۵۲۲
 بمبئی ۲۴۳ ح، ۶۶۶
 بن مغفل ۳۴۷
 بنی امیه [خاندان] ۴، ۷، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۷،
 ۱۸، ۲۱، ۳۱ و روابط آنان با محدثان
 بنی تمیم (قبیله) ۸۱
 بوالعباس احمد ابن ابوالخیر ← معین شیرازی
 بوحامه مریخی ۳۴۷
 بودا ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۷
 بودایی ۵۶۷، ۵۸۲
 بودلیان ۴۹۶، ۶۲۱، ۶۲۳
 بوستان ۳۶۷، ۵۲۸
 بوسعید ترمذی ۴۱۶
 بوعلی رودباری ۳۵۳
 بونصر ۵۶۸
 بهاءالدین ۶۱۸
 بهاءالدین ذکریا ۶۱۸
 بهاءالدین ولد (پدر جلال الدین رومی) ۴۳۴
 بهار، ملک الشعرا ۹۵ ح
 بهارستان ۶۲۱
 بهجة الاسراد و معدن الانوار ۱۳۷، ۱۳۸ ح،
 ۱۴۰ ح
 بهرامشاه (غزنوی) ۳۸۹
 بیت المقدس ۵۰، ۶۱۹
 بیزانسیها ۲۴۴
 بیسرفاهه ۱۰۴، ۴۶۲، ۵۹۱ ح
 بیضا (رحل) ۳۶
 بین النهرین ۲۸
 بیهقی ۳۲۱
 پاوزانی ۵۰۷ ح

پتربورگ ۱۲۰، ۱۲۸
 پرچ، و ۶۲۱ — ۶۲۳
 پروکلوس ۲۷
 پری هر مینیا ۲۴
 پلوتین (فلوین) ۲۶، فلسفه او در باره هستی
 ۲۷، ۲۸، ۵۰۳، ۶۲۷
 پلوتینوس ← پلوتین
 پنج گنج ۵۲۱، ۵۲۹
 پوشکین، الکساندر ۲۴۶
 پیامبر (محمد ص) ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۴، ۲۱، ۲۲،
 ۴۱، ۴۵، ۵۳، ۵۹، ۶۲، ۷۲، ۸۶ ح،
 ۸۷، ۱۵۹، ۲۲۶، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴،
 ۲۷۲، ۳۲۳، ۳۸۱ ح، ۴۳۲، ۴۴۷،
 ۴۸۴، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۱۱،
 ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۷۶، ۵۹۳ ح، ۵۹۷
 تابعین [فرقه] ۵
 تاریخ ادبیات ایران ۶۶۱
 تاریخ ادبیات فارسی و قاجیکی ۶۹ ح، ۹۴ ح،
 ۹۶ ح، ۱۰۳ ح، ۱۰۵ ح، ۱۵۸ ح، ۵۹۵ ح
 تاریخ الاسلام ۳۷۹
 تاریخ الحقایق ۴۵۴ ح
 تاریخ الصوفیه ۳۰۶
 تاریخ عینی ۲۵۱ ح، ۲۵۲، ۲۵۳ ح، ۲۷۷ ح،
 ۲۷۸ ح
 تاریخ فرشته ۶۲۰ ح
 تاریخ گزیده ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۱ ح،
 ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۴۳۵ ح، ۴۵۴ ح
 تاریخ نیسا بود ۲۹۳ ح
 تاشکنت (تاشکند) ۲۴۵ ح، ۴۵۰، ۶۰۹ ح
 ۶۴۹ ح
 تاگور، سوندرا ۳۷۸
 تبریز ۴۱۵ ح، ۴۳۴، ۵۱۷
 تحفة الاحرار ۴۰۲ ح، ۴۹۴ ح
 تحفة الفقرا ۴۳۵

تذکره الاولیاء ۸، ح ۱۱، ح ۸۱، ۲۵۴،
 ۲۶۲ - ح ۲۶۴، ح ۲۶۶، ح ۲۶۷،
 ۲۷۷، ح ۲۸۲، ح ۲۸۵، ح ۲۸۶،
 ۲۸۸، ح ۲۹۴، ح ۲۹۸، ح ۳۰۰، ح ۳۰۶،
 ح ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ح ۳۲۸، ح ۳۳۰،
 ح ۳۳۳، ح ۳۵۵، ح ۴۶۱، ۴۶۲،
 ۴۸۶، ح ۵۱۳، ۵۳۱، ۵۶۰، ۵۶۷،
 ۶۰۹، ۵۹۱، ح

تذکره الاولیاء هند ۶۲۰ ح

تذکره الشعرا ۴۳۵

تراش نامه ۴۸۷، ح ۶۱۵

ترانه های پیرهرات ۷۶، ح ۸۸، ح ۸۹،
 ۳۱۴، ح ۴۰۰

ترتیب الاحوال ۸۳، ح ۹۱

ترجمه احوال عین القضاة ۴۱۵ ح

ترکستان ۴۵۴، ح ۶۰۹

تستری، سهل ۳۰۲، ۳۰۸

تصوف و نخستین جلوه پیدایش آن

۷ - ۱۲، راههای تکامل عرفانی

نفس در ~ ۴۰ - ۴۴، ادبیات ~

و رابطه آن با محافل کم درآمد و

پیشه ور ۵۴ - ۶۷، پیدایش نظم ~

و ویژگی آن ۷۰، ۷۱، ۷۷ - ۷۹،

۱۴۵ - ۱۵۰، ۴۱۳، ۴۱۴، چگونگی

گسترش تعلیمات صوفیه ۸۳، ۸۴،

ویژگی مجالس صوفیه ۸۶، ~ و الهیات

سنتی اسلام ۳۰۱، بررسی اروپاییان

از تصوف ۳۱۱، تعلیمات ~ ۴۶۵،

خاستگاه ~ و هدف آن ۵۸۸، ترکیب

اضداد در تعلیمات ~ ۶۱۳، ۶۱۴،

گروه بندی ادبیات ~ ۶۲۴

تعریف ابن العربی ۳۳۵ ح

تعریفات ۳۳۵ ح

تفسیر [ابن العربی] ۱۱۷، ۱۱۸، ح ۱۱۹

تفسیر الحقایق ۸۴

تفسیر الواسطی ۳۰۸

تفسیر سهل ۳۰۸

تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی که به او

منسوب می دارند ۳۳۴ ح

تلوک، ف ۳۱۱

تمهیدات ۴۱۵، ۴۱۶، ح ۴۱۷، ۴۱۸،

۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶

تمهیدات [مسعودیک] ۴۲۶ ح

تنبيه المفترین ۹۲، ۹۳، ح ۲۹۴

تور [شهر] ۳۶

تورات (توریت) ۸۵، ۲۵۶، ۴۶۷ ح

تورایف ۳۷۳، ح ۵۰۲

تونس ۱۳۷ ح

تهران ۸۹، ۳۶۷، ح ۴۰۰

ثابت ۳۴۹

ثابت ابن قراء ۲۳

جالینوس ۲۳

جامی، احمد ۷۸، ۱۵۸، ۱۶۰، ۳۸۸،

۳۸۹، ۴۲۵، ۵۶۷

جامی، شیخ حسن ۴۴۲

جامی، عبدالرحمن ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۱۰۶ -

۱۰۸، ۲۴۴، ح ۲۷۷، ۳۰۵، ح ۳۳۴،

۳۶۷، ح ۳۶۸، ح ۳۸۰، ۴۰۲، ح

۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۳۳، ح ۴۳۴،

۴۵۴، ح ۴۵۶، ۴۹۴، ح ۵۱۱، ۵۳۲،

۵۳۴، ۵۶۰، ۵۶۱، ح ۵۷۷، ح ۵۸۸،

۶۳۱، ۶۳۷، ۶۴۶، ۶۴۹، چکامه های ~

۶۲۱ - ۶۲۵، شرح هستی و ذات در

رباعیات او ۶۲۵، ۶۴۸، همخوانی

بیان ~ واسکولاستها در مفهوم هستی

و ذات ۶۲۴، ۶۲۵، تمثیل مشترک

در بیان هستی و ذات نزد ~ و پلوتین

۶۲۷، تصوف ~ ۶۴۸

جبرئیل ۲۲

جبایی، ابوعلی محمد ابن عبدالوهاب ۱۹ —

۲۱

جبریه [فرقه] ۱۷، ۱۵

جبستری، محمود ← شبستری، محمود

جرجانی ۳۳۵ ح، ۶۳۸

جرجیس ابن بخت یشوع ۲۲

جلابی ۷۱، ۷۲، ۲۴۴ ح، ۲۹۴، ۲۹۹

۳۱۴، ۳۳۶ ح، ۳۸۳، ۶۲۳ ح،

۶۲۴

جلال الدین [پسر سلطان] ۴۴۷

جلال الدین حسین بخاری، سید ۶۱۷

زندگینامه ~ ۶۱۸، ۶۱۹ به عنوان

مؤسس فرقه جلالی ۶۱۹، ۶۲۰

جلال الدین رومی ۶۶، ۱۰۲ ح، ۱۰۵

۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۶، ۳۸۹، ۳۹۳ ح،

۳۹۵، ۳۹۶ ح، ۴۰۱، ۴۰۲ ح،

۴۲۷، ۴۳۴، ۴۶۲، ۴۸۷، ۴۹۹

۵۰۰ ح، ۵۶۵ ح، ۵۶۶، ۵۷۶ ح،

۶۱۵، ۶۱۶، ۶۴۸، ۶۴۹، تأثیر

تعالیم عطار بر ~ ۱۰۳، ۱۰۴، ~

در قیاس با عطار ۶۳

جلالی [فرقه] ۶۱۷ — ۶۲۰

جمال خندان رو (خجندی)، شیخ ۶۱۹

جمیل الدین ۴۴۵، ۴۴۸

جمیل خان ۴۴۷

جندیها [فرقه] ۸۱

جنید ۴۲، ۵۵، ۷۴، ۸۳ ح، ۹۰، ۳۰۲

۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۳، ۳۳۵ ح، ۳۳۶ ح،

۳۴۹، ۴۲۳، ۶۴۸ تعلیمات ~ ۳۳

تفسیر ~ بر تعالیم بسطامی ۳۵، ۳۶

جواهر الآثار و ظواهر الانوار ۴۳۴ ح

جواهرنامه ۵۹۱

جوهر الذات ۱۰۴، ۵۱۰ — ۵۱۲، ۵۱۵

۵۹۱، ۵۳۱

جیحون ۶۱۰

چشتیه [فرقه] ۶۱۹

چغتایی ۴۴۱، ۴۵۰، ۴۵۵، ۵۱۹ ح، ۵۳۰

۵۷۷، ۶۵۱، ۶۵۲

چنگیز خان ۴۴۶ ح، ۴۴۷ — ۴۵۰، ۴۵۲

چین ۴۴۸، ۴۵۱، ۵۴۶

چین [دریا] ۴۴۹

حاتم اصم ۳۵۱، ۳۵۲

حاجی خلیفه ۸۹، ۹۰، ۱۲۰، ۱۲۳ ح، ۳۰۷

۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۶، ۴۰۱

۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۳ ح، ۴۳۴، ۴۳۵

حافظ ۶۷، ۳۸۵، ۳۹۲

حالات و سخنان ابوسعید ۷۰ ح، ۳۱۴ ح،

۳۱۵ ح، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۷، ۵۰۴

حبیب السیر ۴۱۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۵۵ ح

جیب الله خان سالار السلطان، میرزا ۳۸۶، ۳۹۴

حج ۵۶۸

حجاز ۱۳۹، ۳۰۶

حديقة الحقایق ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۴۲۷

۴۲۸، ۵۷۶، شیوه نگارش ~ ۹۶

حسن الرومی، درویش ۲۴۴

حسن المحاضر ۱۳۷ ح

حسین بایقراي تیموری، سلطان ۵۱۹ ح

حسین سادات ۱۴۷

حقایق التفسیر (تفسیر... بلسان اهل الحقایق)

۳۰۲

حلاج، حسین بن منصور ۳۶، ۳۹، ۴۹، ۵۷

۷۳، ۷۸، ۱۱۷، ۱۶۲، ۳۰۸، ۳۰۹

۳۱۳، ۳۳۷ ح، ۳۴۵ ح، ۳۹۱

۴۱۷ — ۴۱۹، ۴۲۱ ح، ۴۲۳، ۴۲۴

۴۲۶، ۴۷۴، ۵۵۴ ح، تعلیمات ~ در

باره وحدت با خدا ۳۷، آشنایی ~ با

فلسفه یونان و تعلیمات مسیحی ۳۷، ۳۸

تأثیر افکار معتزله بر او ۳۸

خرابات ضیاء ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۶۵۲ ح
 خراسان ۶، ۳۶، ۵۰، ۷۵، ۵۴، ۸۱، ۱۱۵،
 ۱۳۹، ۲۴۴، ۲۵۸ — ۲۶۰، ۲۶۵،
 ۲۹۴، ۳۱۴ — ۳۱۶، ۳۵۷، ۴۵۳،
 ۵۱۶، تصوف مکتب خراسان ۲۷۹،
 ۲۸۹ — ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۸ — ۳۱۰،
 ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۰،
 ۳۹۱، ۵۴۸ ح.
 خرقان ۳۲۶، ۳۵۸، ۳۶۲ — ۳۶۴
 خرقانی و شیر ۳۴ ح
 خزانه جلالی ۶۱۹
 خزینة الاسفیا ۴۳۳ ح، ۴۵۴ ح، ۶۱۸ ح،
 ۶۱۹ ح
 خزینة الاصفیاء ۳۶۷ ح، ۳۸۰ ح، ۶۴۶ ح
 خسرو پرویز ۴۷۱ ح
 خسرونامه [خسرو و گل] ۱۰۸، ۵۱۵، ۵۹۱ ح
 خضر (ع) ۳۳۲، ۴۵۱
 خطوط اصلی تکامل شعر تربیتی در ایران ۳۴۸ ح
 خلیج فارس ۵۵۲
 خلیل تیموری، سلطان ۲۴۵
 خلیلی ۱۰۶
 خمسة [نظامی] ۵۲۱
 خمسة التحمیرین ۵۱۹ ح
 خواجوی کرمانی ۶۵۱
 خوارج ۱۴
 خوارزم ۴۳۳ — ۴۳۵، ۴۴۱، ۴۴۳ — ۴۴۸،
 ۴۵۰ — ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶
 خوش ۲۹۰
 خوقند ۳۰۳
 خوقند [مجموعه] ۳۰۳
 خیاطنامه ۵۹۱ ح، نسخه خطی ~ ۵۹۲،
 در باره علت نگارش مثنوی ~ ۵۹۳
 شرح مثنوی ~ ۵۹۴ — ۶۰۴،
 اهمیت مثنوی ~ ۶۰۵، شالوده مثنوی ~

حلاج نامه ۵۳۱، ۵۹۱ ح
 حلاجیه ۳۰۸
 حله [شهر] ۵۱۶، ۵۱۷
 حلیة الاولیا ۲۴۴
 حماریه [فرقه] ۱۶
 حمام — عبدالرزاق ابن حمام
 حمدالله قزوینی ۴۵۴، ۴۵۶
 حمدون قصار ۳۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۶،
 ۳۰۹، ۴۰۷
 حمید الطاول ۲۵۸
 حمیدوزیر ۳۰۸
 حنبل، امام ۲۰
 حنبلی [فرقه] ۲۰، ۸۸، ۴۰۰
 حنفی ۱۳
 حوریان بهشتی ۱۳۷
 حوریان بهشتی و مسأله پیدایش تصور
 در باره آنها ۱۱۱، ۱۱۲، حور در دین
 زرتشت ۱۱۳ — ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷،
 سیمای حور در اسلام ۱۱۶، سیمای حور
 نزد اهل تصوف ۱۱۷، تفسیر ابن العربی
 در باره اشارات قرآن بر حور ۱۱۷ —
 ۱۲۰، تفسیر شیخ نجم الدین کبری بر
 اشارات قرآن در باره ~ ۱۲۱، ۱۲۲،
 تعبیر عرفانی نصیرالدین طوسی در باره
 حور ۱۲۲، ۱۲۳، همانندی دین زرتشت
 و اسلام در مورد آن ۱۲۵، ۱۲۶
 حیات القلوب ۴۱۱ ح
 حیره ۲۲
 خاتم العصام ۸۱ ح، ۸۴
 خالد ابن یزید اموی ۲۲
 خاموش [تخلص جلال الدین رومی] ۳۸۹
 خاور میانه ۲۶۶، ۲۶۹
 خاور نزدیک ۲۶۹
 خدایارخان خوقند ۳۰۳

۶۰۵، سبک آن ۶۰۵، ۶۰۶، قیاس آن
بامنطق الطیر ۶۰۶
خیوک ۴۳۳

دارالحرب ۶۱۸
داروشناسی ابوالمنصور الموفق ۳۸۸ ح
داماستسی ۵۰۲ ح
دامغان ۳۵۹

دانت ۹۷، ۴۲۹، ۴۳۲
دایرة المعارف اسلام ۶۲۰
دبیر ← محمد حسین شیرازی
درانی، سلیمان ۳۰۸

در باره تاریخ پیر ابوسعید ۱۲۳
در باره گناه بودن ترانه خوانی ۶۶۵
در پند دادن فرزند ارجمند خود را ۴۹۴
درن، ب ۴۱۵ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح، ۶۶۷ ح
دری، ر ۱۱۲
دقیقی ۳۸۹
دمشق ۵۰

دمیری ۲۶۸ ح، ۲۶۹، ۲۷۴ ح، ۲۷۵ ح،
۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۶ ح، ۲۸۷
دو غزل باباکوهی شیرازی ۱۰۰ ح، ۳۰۷ ح،
۳۶۷، ۳۷۱ ح، ۳۷۳، ۳۹۹ ح
دوگرایان [فرقه] ۱۹، ۲۸، ۲۹
دولتشاه ۴۳۳ ح، ۴۵۴ ح
دهقان، علی ۳۵۱

دهلی ۶۱۹
دیک ۲۴۴ ح

دیوان [عطار] ۵۹۱ ح
دیوان باباکوهی شیرازی ۷۰، ۷۱، ۷۶ -
۷۸، ۳۰۹ ح، ۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۷، ۶۷۵ ح

دیوان سنایی ۱۶۱ ح
دیوان شیخ علی باباکوهی ۳۷۵
دیوان عمر ابن الفرید ۱۴۶ ح

دیوان ملاحسن [فیض] ۶۶۳ ح، ۶۷۷ ح،

۶۷۹ ح - ۶۸۳ ح
دیوان مولانا ۳۹۵

ذم الکلام ۴۰۰
ذوالنون المصری ۷۴، ۸۳ ح، ۲۸۹، ۳۵۶،
۴۲۳، ۶۴۸ ~ و پیوند با تعلیمات
مسیحی ۳۰

ذهبی ۲۵۲، ۲۵۷ - ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۹۳،
۲۹۵ ح، ۲۹۸ ح، ۳۰۰، ۳۶۸ ح،
۳۷۹، ۳۸۷
ذهبییه [فرقه] ۴۳۴

رابعه بنت عدویه ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۲۴۸،
۳۴۱ ح، ۳۴۹، ۳۵۵، ۶۴۸، ۶۷۶ ح،
خلاصه زندگی او ۱۰، بدیهه سرایی های
~ در عشق به پروردگار ۱۰ - ۱۲، تأثیر ~
بر بسطامی ۳۴، نقش او در موسیقی صوفیان
۷۴

راجو قتال ← صدرالدین [پسر احمد کبیر]
رادلف ۲۴۱

رباعیات [عطار] ۵۳۱
رباعیات شیخ نجم الدین کبری ۱۲۰، ۴۵۴ ح
ربیع الابرار ۲۸۳
ربیع بنت مسعود ۵۳
رجاء ابن حیوة ۲۷۱
رسالات [قشیری] ۷۲ ح، ۱۲۵، ۲۴۴ ح،
۲۵۴، ۲۶۲ ح، ۲۸۲ ح، ۲۸۸ ح،
۳۰۵، ۶۲۴

رسالات الملامتیه ۳۳۱ ح، ۳۳۲ ح، ۳۳۴ ح
۳۴۲ ح

رساله عینییه ۴۱۷ ح
رسالة الیمینة ۴۱۹ ح،

رساله فواتح الجمال ۶۴۷

رساله فی سریان الوجود ۶۴۲

رساله قدسیه ۳۳۹ ح، ۳۶۳ ح، ۴۱۶ ح

۱۱۳ سیمای الاله در الهیات زرتشتی
 ۱۱۳ - ۱۱۶، دین زرتشتی و رابطه آن با
 تصوف ایرانی ۱۲۶، ۱۳۷ - ۱۴۱
 زلف و رخسار ← (دواستعاره) در تصوف و بررسی
 آنها ۱۵۱ - ۱۶۳، وحدت و تضاد
 در دواستعاره مذکور ۱۵۲، ۱۵۵، مفهوم
 واحد مطلق در استعاره رخسار ۱۵۵، ۱۵۶،
 مفهوم زلف و رخسار در اشعار بابا کوهی
 ۱۵۸ - ۱۶۰، مفهوم زلف و رخسار در
 اشعار جاسی ۱۶۰، ۱۶۱، مفهوم زلف و
 رخسار در اشعار سنایی ۱۶۱
 زلفیه ۲۴۸
 زمخشری ۲۸۳
 زبزم [چاه] ۲۷۷
 زنجانی ۲۳
 زندگی فیثاغورث ۲۶ ح
 زندگینامه ابوسید ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۰ ح
 زندگینامه حسین ابن منصور الحلاج ۳۶۸، ۳۸۶
 زندگینامه فضیل ابن عیاض ۶۱۳
 زنگانی، اخی ابوالفرج ۴۲۳
 زهاد ← و جهات گوناگون جنبش آنان ۸، ۹،
 زهاد و رشد عنصر عرفانی ۱۰، ۱۲،
 شالوده جنبش زهاد ۱۲، شیوه عباسیان در
 رابطه با زهاد ۳۱، مفهوم حلال و حرام و
 فعالیت دنیوی نزد آنان ۲۶۵، ۲۶۶
 زهاد ندبه کننده ← بکون (البکون - فرقه)
 زید ابن رفاعه ۲۳
 زین العابدین شیروانی ۶۲۰

ژوکوفسکی، و. آ. ۵۸ ح، ۵۹ ح، ۶۱ ح،
 ۶۲ ح، ۷۱ ح، ۷۶ ح، ۸۶ ح، ۸۸ ح،
 ۹۱ ح، ۱۲۳ ح، ۱۵۵ ح، ۲۹۴ ح،
 ۳۰۷ ح، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۴ ح، ۳۳۶ ح،
 ۳۶۷، ۳۶۸ ح، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۸،
 ۴۰۵ ح، ۴۰۹ ح، ۴۲۵ ح، ۴۳۶ ح

رساله لوايح ۴۲۱ ح
 رساله محاکمه اللغتين ۵۱۹ ح
 رساله میزان الاوزان ۵۱۹ ح
 رضاقلیخان ۳۹۵، ۴۴۱ ح، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۳،
 ۶۱۴، ۶۶۲ ح، ۶۶۳ ح، ۶۶۵، ۶۷۱،
 ۶۷۵
 رضی الدین علی لاله، شیخ ۴۳۴
 روالعجز علی الصدر ۶۷۶
 رودکی ۹۴، ۲۵۰ ح
 روز بهان الوزان المصری، شیخ ۴۳۴، ۴۴۳
 روز نتسوايگ ۶۲۱
 روس ۳۷۶
 روسیه ۴۹۳
 (دشنایی نامه ۹۵
 (روضات الجنات ۶۶۳ - ۶۶۵، ۶۶۷ ح،
 ۶۶۸، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۷۵
 روض الراحين ۱۲۵، ۱۲۸
 روم ۲۷، ۱۳۴، ۲۴۴، ۳۶۱، ۵۹۷، ۶۶۹
 روماسکه ویچ، آ. آ. ۳۷۷، ۳۹۳ ح، ۳۹۴
 رومی ← جلال الدین رومی
 ری ۸۱ ح، ۲۸۹، ۳۶۴
 ریاض العارفين ۱۰۳ ح، ۱۲۳ ح، ۲۴۷ ح،
 ۳۹۵ ح، ۴۲۱ ح، ۴۳۱ ح، ۴۳۵، ۴۳۶،
 ۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۶۰۷، ۶۶۳ ح، ۶۶۵ ح،
 ریو، چ ۳۱۷، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۳، ۴۲۶ ح،
 ۵۱۰ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح،
 ۶۶۶ ح

زالمان، ک ۱۱۵
 ذبده الاخباری ۴۲۰ ح
 ذبده الحقایق ۴۱۶ ح، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱ ح
 زبیده ۳۱
 زرتشت ۳۷۲، ۴۷۲ ح، ۵۰۵
 زرتشت نامه ۵۰۵
 زرتشت [دین] ۱۳، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۱۱۱،
 ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۷ و تجرید در دین ~

۴۵۳ ح، ۵۰۰ ح، ۵۶۰ ح، ۵۷۸ ح،
 ۶۱۷، ۶۵۱ ~ و چاپ زندگینامه
 ابوسعید ۷۰، و تحقیق بر منازل نامعلوم
 ۸۹، ۹۰، در پژوهش تصوف خراسان
 ۳۱۴ - ۳۱۷، و تحقیق بر دیوان
 بابا کوهی ۳۷۶ - ۳۷۸، ۳۹۵، ۳۹۶،
 و تحقیق درباره آثار انصاری ۴۰۰، ۴۰۱،
 و تحقیق درباره پیام انصاری ۴۰۶

سادات بخاری ۶۱۸

ساره ۳۵۰

ساسانیان ۱۴۰، ۱۴۱

سامانیان ۲۴۱

ساموئل ویچ ۵۳۲

سبحته الابرار ۴۰۲ ح

سبك شناسی ۹۵ ح،

سددربندهشن ۱۱۲

سراج الملوك ۲۶۹

سرخس ۲۵۳

سعادت نامه ۹۵

سعدالدین حمدی، شیخ ۴۴۵ ح، ۴۵۶

سعد سلمان، مسعود ۳۸۹

سعدی ۶۲، ۶۵ ح، ۶۶، ۷۲، ۳۸۹، ۵۳۱،

۵۳۴، ۵۵۱ ح، ۵۶۵، ۵۸۵

سفیان ابن عیینه ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۴

سفیان ثوری، شیخ ۲۵۹، ۵۷۷

سفینه الاولیاء ۳۴۱ ح، ۳۶۷ ح، ۳۷۹،

۳۸۰ ح، ۴۱۶ ح، ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح،

۴۵۴ ح، ۶۱۹ ح

سفینه النجاة ۶۷۴

سلامان و ابسال ۱۰۶

سلجوقیان ۴۹، ۵۰، ۳۸۴

سلمی ۷۱، ۷۳ ح، ۷۴، ۸۴، ۹۹ ح، ۲۴۴ ح،

۲۴۹، ۲۷۹، ۳۰۲، ۳۳۱ ح، ۳۳۴ ح،

۳۴۲ ح، ۳۶۸، ۳۸۳، زندگانی ~ ۳۰۵،

~ در مقام رهبر ملامتیه ۳۰۵، ۳۰۶،

در مقام رهبر صوفی های نیشاپور ۳۰۶،

۳۰۷، تأثیر تعلیمات حلاج بر ~ و تأثیر

مشایخ نیشاپور بر او ۳۰۸، ۳۰۹،

درباره خطوط کلی کتاب ~ (حقایق

التفسیر) ۳۰۷ - ۳۱۰

سلیم ابن عبدالله ۲۷۱

سلیمان [پیامبر] ۹۰، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۲،

۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۵۶۰، ۵۶۶

سلیمان تیمی ۲۵۸

سماع ۷۱، ~ و ارتباط آن با قرائت قرآن و

موسیقی ۷۲، ۷۳، شعرو ~ ۷۱ - ۷۵

سمرقند ۲۵۱، ۳۸۱ ح، ۴۴۷، ۴۵۰، ۵۱۱،

۵۱۳، ۵۱۴

سمعانی ۸۵ ح، ۳۰۵ ح، ۳۰۶، ۳۷۹، ۳۸۷،

۴۴۲ ح، ۵۶۲ ح

سنان ابن ثابت ۲۳

سنایی ۷۹، ۹۳، ۹۶ - ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵،

۱۵۸، ۱۶۱، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳ ح،

۴۰۱، ۴۲۴، ۴۲۸ - ۴۳۲، ۵۷۶ ح،

۵۸۴ ~ در مقام پایه گذار شعر تعلیمی

عرفانی ۹۴، ۹۵، ~ در مقام بنیانگذار

حماسه آموزشی ۴۲۷، ~ و آثار خلقی

۴۲۷

سنت پتر بزرگ ۲۹۴

سنجر، سلطان [سلجوق بزرگ] ۴۶۱، ۴۶۴

سورة النجم ۱۲۰

سورة الهجر ۱۲۱

سوریه ۶، ۲۳، ۲۶، ۲۴۴

سوفسطیان (سمانیه) ۱۹

سوکین [دژ] ۲۴۴

سهروردی ۷۴، ۶۷۶

سهروردی [فرقه] ۶۱۹

سهل ابن عبدالله تستری ← تستری، سهل

سهل ابن عبدالله [طرطوسی] ۴۲۳

سیدالجزایری ۶۷۱

سیدالطایفه ← جنید

سیر العارفین ۶۱۸ ح، ۶۱۹

سیرالعبادالی المعاد ۹۶ ح، ۹۹ تحلیل آن ۹۷،

۹۸، خلاصه متن آن ۴۲۸ - ۴۳۲،

و همانندی آن باکمدی الهی دانته

۴۳۲

سیف الدین باخرزی ۴۳۴، ۴۵۶

سیف الدین عبدالوهاب ۱۳۹

سیل، ج. ۱۱۲

سیوطی ۱۳۷ ح، ۵۷۵ ح

شام ۳۶۴

شاه و گدای ۱۰۶

شاهنامه فردوسی ۹۴، ۳۷۶

شاه ابن شجاع الکرمانی ۸۴، ۳۰۹، ۳۳۲ ح،

شبستری، محمود ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۵، ۴۰۲ ح،

۵۱۲، ۵۱۴، ۶۲۴

شبلی ۵۶، ۷۴، ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۴۷،

۳۵۵، ۳۶۴

شد العذار ۳۷۵ ح، ۳۷۶

شدر، گ. ۳۱۳ ح

شرح اسماء الحسنی ۲۶۹

شرح الصدور ۶۶۴

شرح القلوب ۵۹۱

شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی

۳۰۷ ح

شرح دباغیات [جاسی] ۳۳۴ ح، ۶۲۱

شرح سیاحت الجبیر ۹۲

شرح شطحیات ۳۵ ح

شرح گلشن (از ۱۴۸ ح، ۱۵۱ ح - ۱۵۳ ح،

۱۵۵ ح، ۱۵۶ ح

شرح معانی ۶۳۸

شرحی درباره ادبیات فارسی ۶۱ ح

شردر ۳۱۳

شطانوفی ۱۳۸

شطحیات ۳۵، ۴۵

شعاع ناشر ۳۹۱ ح

شعرانی ۸۲ ح، ۹۲، ۹۳ ح، ۲۴۴ ح، ۲۶۰،

۲۶۱ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۴ ح، ۲۶۶ ح،

۲۶۷، ۲۸۱ ح، ۲۸۳ ح، ۲۸۴ ح،

۲۸۶ ح - ۲۸۸ ح، ۲۹۹، ۳۰۶ ح،

شناخت ~ درباره احمد ابن حرب ۲۹۴،

۲۹۵، ۳۰۰

شعیب ابن حرب ۲۶۷

شفر ۴۹۶، ۴۹۷

شقیق بلخی ۸۱

شکسپیر ۴۶۳

شمس المجالس ۸۹

شمس تبریز ۳۸۹

شوروی ۶۹ ح، ۲۴۵، ۲۵۱ ح، ۲۸۳ ح

شهیدی دده ۱۶۲

شیخ صنعان و دختر ترسا ۱۰۰، ۵۵۶

شیخ نجم الدین کبرانی شهید قلیب شهرخوارزم

فی خراب قیلغانی نینگ بیانی

۴۳۵

شیراز ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۵،

۳۸۹، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۱۵ ح، ۶۰۸،

۶۱۳، ۶۶۳

شیراز نامه [معین شیرازی] ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح،

۳۷۵، ۳۷۹ ح، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۵

شیر شاه ← سید جلال الدین بخاری

شیروان ۳۸۱، ۴۷۰

شیرین ۴۷۱ ح

شیعیان ۱۴، ۱۴۰

صاحب هدایه (دانشمند) ۴۴۷

صدرالدین (پسر احمد کبیر) ۶۱۸

صدرالدین قونوی ۷۹، ۶۶۰ ح

صفریه (فرقه) ۱۴

سندوقۃ المعارف ۴۸۷

ضبی، حکیم ۲۹۳ ح
نمیری ۴۴۱

طالقان ۲۵۱

طاووس الفقرا ← جنید
طبران ۵۰

طبقات [ذهبی] ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶

۲۹۵ ح، ۳۸۷ ح

طبقات الحقایق ۲۸۵ ح

طبقات الصوفیه [سلمی] ۲۴۴ ح، ۲۴۹

۳۰۷

طبقات الکبری [شعرانی] ۸۲، ۲۲۴ ح، ۲۶۰

۲۶۱ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۴ ح، ۲۶۶ ح

۲۸۱ ح، ۲۸۳ ح، ۲۸۴ ح، ۲۸۶ ح -

۲۸۸ ح، ۳۰۶ ح

طبقات صوفیه [انصاری] ۸۸، ۲۷۷، ۴۰۰

طریق الحقایق ۲۶۸ ح، ۲۹۴، ۳۰۵ ح، ۳۰۶ ح

۳۶۷، ۳۷۹، ۳۸۰ ح، ۴۱۱ ح، ۴۲۱

۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۶۲۰ ح، ۶۵۲ ح

طرطوشی ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۶

طریق التحقیق ۹۶ ح

طواسین ۳۰۸

طوس ۴۴۷، ۵۰

طوسی، خواجه نصرالدین ۴۴۸، تعبیر عرفانی

او درباره حوریان بهشتی ۱۲۲، ۱۲۳

نقش او در هجوم مغولان به خوارزم

۴۵۰ - ۴۵۲

عارف، جانف ۲۴۵ ح، ۶۴۹ ح

عارفی ۱۰۶

عامره، حسن ۳۵۰

عایشه ۵۷۵ ح

عبادیه (فرقه) ۱۵

عباس (عم پیامبر) ۲۷۲

عباسیان ۳۱

عبدالجناح ۴۴۷

عبدالرزاق ابن حمام ۲۷۰، ۲۷۴

عبدالرزاق سمرقندی، خواجه ۵۵۰ ح

عبد الرزاق کاشانی ۳۷۰

عبدالرزاق لاهیجی ۶۳۸، ۶۶۴ ح

عبدالقادر گیلانی (الگیلانی) ۷۸، ۱۳۷ -

۱۴۰

عبدالکریم ابن ابوالعجا ۶

عبداللطیف ابن عبدالله عباسی ۱۰۵

عبداللطیف بلخی ۲۴۵ - ۲۴۷، ۶۰۹ ح

عبداللطیف بلخی شاعر تاجیکی سده نوزدهم

میلادی ۲۴۵ ح، ۶۰۹ ح

عبدالواحد ابن زید ۱۲۹ ح، ۱۳۳، ۱۳۴

۱۳۵

عبد الوهاب الشعرانی ۲۹۴ ح

عبد الوهاب قزوینی ۵۹۱ ح

عبدالله (پسر خلیفه بغداد) ۴۴۱

عبدالله شاهزاده ← مجدالدین

عبدالله ابن خفیف ← ابو عبدالله ابن خفیف

عبدالله ابن المبارک ۲۸۲

عبدالله سگزاد ۴۴۹، ۴۵۰

عبید ابن الفضیل ابن عیاض الکوفی ۲۷۷

عبیدالله سمرقندی، خواجه ۵۱۴

عثمان ۴، ۵، ۵۴۰، ۵۴۱

عراق ۷۵، ۲۵۱، ۶۱۸، ۶۶۹، تصوف مکتب

عراق ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۸ - ۳۱۰، ۳۱۳

۳۸۳، ۳۱۴

عراقی ← فخرالدین عراقی

عربستان ۱۳

عربی ۲۴۴

عشاق نامه ۶۰۹، شرح آن ۶۰۹، چگونگی

آن ۶۱۴

عشق آباد ۳۴۸ ح

عشق نامه ۹۶ ح، ۴۸۷ ح

عصمت ۲۴۵، ۲۴۷

عطار، فریدالدین ۱۱، ۶۶، ۷۴، ۸۶ ح، ۹۷،

۱۰۲ - ۱۰۴، ۱۰۶ - ۱۰۸، ۱۰۱،

۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷ - ۲۴۹، ۲۵۴ -

۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷ ح،

۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۹۹،

۳۰۶، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۸،

۳۲۹ ح - ۳۴۵ ح، ۳۵۱ ح، ۳۵۷ ح،

۳۵۹ ح، ۳۷۳، ۳۹۳ ح، ۴۰۱، ۴۲۵،

۴۲۷، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۵۴، ۴۵۵،

۴۶۴، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۳،

۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۹،

۵۱۱ - ۵۱۷، ۵۲۲ - ۵۲۴، ۵۳۰،

۵۳۱، ۵۳۵ - ۵۴۳، ۵۴۵ - ۵۴۹،

۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۸ - ۵۶۲، ۵۶۶،

۵۷۲ - ۵۷۴، ۵۷۶ - ۵۸۰، ۵۸۲ -

۵۸۹، ۵۹۱ - ۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸،

۵۹۹ ح، ۶۰۰، ۶۰۴ - ۶۰۶، ۶۰۹،

۶۷۸، زندگی او ۴۶۱، ۴۶۲، ویژگی

آثار او ۱۰۰، ۱۰۱، ۴۶۲، ۵۸۴،

تفاوت آثار او با سنایی ۹۹ - ۱۰۱،

دیدار افسانه‌ای او با جلال‌الدین

رومی؛ تأثیر او بر جلال‌الدین رومی؛

قیاس آنها با یکدیگر ۴۶۲، ۴۶۳،

دشواریهای تحقیق درباره عطار ۴۸۴، نقد و

تفسیر غزلی از عطار ۴۸۴ - ۴۸۶، عطار و

اهل تسنن ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۸۶، تصویر

پیدایش جهان در منظومه عطار ۴۹۸،

۴۹۹، ساخت فلسفی پیدایش جهان نزد

او و همخوانی آن با ساخت فلسفی پلوتینوس

۴۹۸ - ۵۰۳، اعتقادات باستانی در آثار

او ۵۰۵ - ۵۰۷، تحلیل بلبل نامه عطار

۴۶۳ - ۴۹۷، بررسی خیاط نامه عطار

۵۹۲ - ۶۰۶

عقل نامه ۹۶ ح

علاف ۱۹

علی (پسر فضیل) ۲۷۷، ۲۷۸

علی ابن ابی طالب ۴، ۱۴، ۹۰، ۲۸۷، ۳۸۶،

۴۶۱، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۴۱، ۵۴۲، ۶۶۳

علی ابن الهیثمی ۱۳۹

عمار یاسر، شیخ ۴۳۴

عمر ۳، ۵۳، ۵۴۰ - ۵۴۲

عمر (پسر فضیل) ۲۷۷

عمر ابن عبدالعزیز ۲۷۱، ۲۷۲

عمرو ابن عبید ۱۷

عمی بوالعباسان ۳۵۶، ۳۵۷

عنصری ۳۸۹، ۴۱۳

عنیف الدین الیافعی الیافعی

عوادف المعارف ۲۸۶ ح، ۳۳۳ ح، ۶۷۶

عیاض (دهکده) ۲۵۱ ح

عیسی ۶۰۰

عیسوی (دین) ۱۳

عین‌الحیوة ۱۱۹، ۱۲۱ ح

عین‌القضاة همدانی ۴۲۰، زندگی او ۴۱۵ -

۴۱۹، تأثیر تعلیمات احمد غزالی بر او

۴۱۶، ۴۱۷، تأثیر حلاج بر او ۴۱۷ -

۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۶، نظریه دوآلیستی در

تعلیمات او ۴۱۹، تحقیق درباره اثر تألیفی

او ۴۱۹، ۴۲۱، ویژگی تألیف ۴۲۲ - ۴۲۳،

اهمیت تألیف ۴۲۴، ۴۲۶، انگیزه

قتل ۴۲۴، ۴۲۵، شخصیت او ۴۲۵

۴۲۶

عینی ۲۵۳، ۲۷۷

غریب نامه ۹۶ ح

غزالی، امام محمد ۴۹، ۵۰، ۵۴ ح، ۷۲،

۱۱۳ ح، ۶۲۸، ۶۷۳، تحصیلات او ۵۰،

تعالیم او و نقش آن در تصوف؛ نظریات

او درباره سماع ۵۲ - ۵۵، ۵۷، ۵۸

غزالی (احمد) ۵۰، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۲ ح

غزالی (محمود) ۴۱۷ ح

غزلیات ۵۳۱

غزنویان ۳۲۱، ۳۸۹، ۴۱۳

غفار ۶۵۲ ح

غیاث الدین ۴۴۷

غیورخان ۴۵۰

فارس ۳۶، ۳۸۶، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴

فارسنامه ۳۶۷ ح، ۳۸۰ ح، ۳۸۶

فانی ← نوایی، میرعلیشیر

فتح البری ۴۸۶ ح

فتوحات و فصوص ۱۲۰

فخرالدین عراقی ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۶۰ ح

فنیقیه ۳۷۳

فنیقی ها (قوم) ۵۰۲

فوات الوفيات ۲۴۴ ح

فواتح الجمال ۳۳۴ ح

فهرست [اته، ه] ۴۱۹ ح

فهرست [اشپرنگر] ۶۲۱

فهرست [بودلیان] ۶۲۱

فهرست [پرچ] ۶۲۱

فهرست [روباسکه ویچ] ۳۹۳ ح

فهرست [ریو] ۶۲۱

فی آداب السالکین ۴۳۵

فی التوحید والعدل ۱۸

فی الحکایات ۸۵

فرا ۶۱۰

فرانسه ۷

فرخی ۳۸۹

فردوسی ۱۰۷

فرشتگان سیاه چشم ۱۱۲

فرشته ۶۲۰

فروغی ۲۸۷

فصوص الحکم ۴۸۴، ۴۸۶ ح، ۶۲۴، ۶۲۵

۶۳۳، ۶۳۶، ۶۶۰ ح

فضل ابن ربیع ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴

فضیل ابن عیاض ۸ ح، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۸ -

۲۸۰، ۲۸۶ - ۲۸۸، ۳۱۳ ح، ۳۳۲ ح،

۳۵۵، ۴۱۰، ۴۲۳، روایات افسانه‌ای

درباره ۲۵۳ ~ ۲۵۴، روایات عطار

درباره ۲۵۴ - ۲۵۶، شالوده افسانه‌های

مربوط به ۲۵۷، ۲۵۸، آشنایی ~

با محدثان کوفه و خصوصیت با آنان

۲۵۹ - ۲۶۱ جهان بینی فضیل ۲۶۲ -

۲۶۴، گرایشات انزواجویانه فضیل

۲۶۶ - ۲۶۸، شالوده تعلیمات ~ ۲۸۱ -

۲۸۵، تأثیر تعلیمات ~ بر پیدایش فرقه

ملائیته ۲۸۹، ۲۹۰

فوگل، ه ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۵ ح، ۴۸۷ ح،

۴۹۹ ح، ۶۱۵، ۶۱۶ ح

فندین ۲۵۱

فیروز شاه سوم ۶۱۹

فیشر، پروفیسور ۱۲۷

قاسم الانوار ۸۹ ح، ۱۲۳ ح، ۵۱۰، ۵۱۱،

۵۱۴

قاضی نصرالله ۶۱۸

قاهره ۱۳۷، ۲۴۲ ح، ۳۰۲، ۳۰۳، ۵۱۵،

۶۲۵

قبرس ۲۸

قدریه (فرقه) ۱۵

قرآن ۴، ۵ ح، ۱۶، ۲۰، ۳۰، ۳۱، ۳۷، ۴۰،

۴۷، ۵۴، ۵۹، ۸۱، ۸۳ - ۸۷، ۹۶، ۹۸،

۹۹ ح، ۱۰۷، ۱۱۱ ح، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۵۹،

۲۲۶، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶ ح،

۲۱۱، ۲۸۳ - ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۸، ۲۹۹،

۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۱ ح، ۳۵۸ ح، ۳۶۰ ح،

۳۷۱ ح، ۴۱۰، ۴۱۷ ح، ۴۱۸ ح، ۴۲۰ ح،

۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۶۳،

کامل الدوله ۴۱۶
 کانپور ۷۸ ح، ۱۳۸ ح
 کتاب الاغانی ۲۶۸ ح، ۴۸۵ ح
 کتاب الانساب ۸۵ ح، ۳۰۵ ح، ۳۰۶ ح،
 ۳۷۹ ح، ۴۲۲ ح، ۵۶۲ ح
 کتاب التعوف ۲۸۲
 کتاب التوهم ۸۳ ح
 کتاب الرعاية الحقوق الله ۸۳ ح
 کتاب السر ۸۳ ح
 کتاب السماع ۷۱
 کتاب العادفين ۳۸۶
 کتاب اللماع فی تفسیر ابونصر سراج ۵۵،
 ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۰ ح
 کتاب الوصایا ۸۳ ح
 کتاب انتقال ۵۹۲
 کتاب ثلاثه حضرت شیخ فریدالدین عطار
 (رحمة الله عليه ۵۱۰)
 کتاب حقایق فی اسرارالدين ۶۶۵ ح
 کتاب قطبی ۶۱۹
 کراچکوفسکی ۶۸۲
 کرخ ۴۵۱
 کرزگارتن، ی ۲۶۹، ۲۷۰
 کرمر ۲۴۹
 کریستنسن، آ، ۴۲۷ ح
 کريلف، ایوان اندریوویچ ۶۶
 کسایى مروزی ۲۵۰ ح، ۳۸۹
 کسروی ۱۴۰
 کشاف ۳۳۱ ح
 کشف اسرار ۲۹۴ ح، ۳۱۴ ح، ۳۴۴ ح
 ۵۷۸ ح
 کشف المحجوب ۷۲، ۲۹۴، ۳۳۶، ۶۲۴
 کلابادی صوفی ۲۸۲، ۴۰۰، ۵۴۲ ح
 کلام [فرقه] ۲۱
 کلمات الطریقه ۶۶۸ ح، ۶۷۱
 کلیات (جامی) ۶۲۱

۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸ ح، ۴۹۰ ح، ۴۹۱ ح،
 ۵۳۸ ح، ۵۴۸ ح، ۵۶۰، ۵۷۹، ۵۸۵،
 ۵۹۳، ۶۱۸ ح، ۶۲۳، ۶۲۶ ح، ۶۳۱،
 ۶۶۳، ۶۷۴، تجسم روز محشر در قرآن ۷،
 مفهوم توکل به خدا در قرآن نزد زهاد ۸، ۹،
 تقدیر در قرآن ۱۵، مسئله حادث بودن قرآن
 ۱۱، منازل در قرآن ۴۰، قرآن و سماع ۵۲ -
 ۵۴، قرائت قرآن ۷۲، ۷۳، سیمای حور در
 قرآن ۱۱۶ - ۱۲۰، قرآن و اصطلاحات تصوف
 ۳۰۱ - ۳۰۳، ۳۹۰
 قراخان ۴۵۲
 قربانیه (فرقه) ۴۳۴
 قزوین ۴۱۶ ح
 قسطاد ابن لوقا البعلبکی ۲۳
 قسطنطنیه ۲۷ ح
 قشیری، ابوالقاسم ۷۲ ح، ۲۴۴ ح، ۲۵۴، ۲۵۷،
 ۲۶۲ ح، ۲۶۳، ۲۷۹، ۲۸۲ ح، ۲۸۵ ح،
 ۲۸۸ ح، ۳۰۵، ۳۶۸، ۳۸۳، ۳۹۱،
 ۶۲۴
 قصص الانبیاء ۶۶۹
 قصص العلماء ۶۶۳ - ۶۶۵، ۶۶۶ ح،
 ۶۶۸ ح
 قصه ابراهیم ابن ادهم ۳۴۵
 ذلوب الرجال قبور الاسرار ۳۴۰ ح
 قوام الدین ابوالقاسم ابن حسن الدراکوی ۴۱۸
 قوناد غوبیلیک ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۰
 قوت القلوب نودی ۲۶۳، ۳۳۰ ح، ۴۱۱ ح
 قونیّه (فرقه) ۴۸۷، ۶۶۰ ح
 قیس ابن عامر ۵۸۱
 کاته غوریات ۲۴
 کادنامه ۹۶ ح
 کاشان ۶۶۳
 کاشغر ۲۴۹، ۲۵۰
 کامپانیه ۲۷

کلیگر ۱۱۲

کلیله و دمنه ۶۶، ۹۴

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی ۸۹ ح

کمدی الهی ۴۳۲

کنز الاسرار ۵۹۱ ح

کنز الحقایق ۵۹۱ ح

کوفه ۶، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴، ۲۵۸ — ۲۶۱

۲۶۶

کھتایی، امام ابوبکر ۴۲۳

کیمیای سعادت ۵۰، ۵۲، ۵۴ ح، ۵۸ ح

۷۲

گارسن دو تاسی ۵۰۹، ۵۷۴ ح

گالوانف، ر. آ. ۴۱۵ ح

گروویتس. ای ۱۲۷

گری، ل ۳۷۲

گری، ه. ۱۴۰

گزارش آکادمی علوم ادتحد شوروی ۱۲۰

گزیده مرصاد العباد ۴۳۳ ح، ۴۳۵

گشتاسب ۵۰۵

گلدتسیمر، ای ۱۷، ۵۰، ۱۱۲، ۲۴۴، ۳۰۱

۳۰۲، ۴۰۰ ح

گلستان سعدی ۷۲، ۴۰۲ ح، ۵۲۸، ۵۵۱ ح

گلشن (از ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۸۲، ۴۰۲ ح، ۶۲۴

گلشن وحدت ۱۶۲

گنوستی سیزم ۲۸، ۲۹، ۴۵

گوتا ۳۰۲

گوته ۴۶۳

گوردیان سوم ۲۷

گوهر مراد ۶۶۴ ح

گوی و چوگان ۱۰۶

لاهیجی ۱۴۸، ۱۵۱ — ۱۵۵، ۱۵۸، ۶۲۴

لؤلؤ البحرین (لؤلؤ بحرینی) ۶۶۷، ۶۷۴

لبنان ۳۶۴

لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف — یادداشت‌های

شرقی ۸۲ ح

لسان الطیر ۵۱۹ ح، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۳۱ —

۵۳۴، ۵۸۵ — ۵۸۷، ۵۸۹، علل

نگارش منظومه ~ ۵۲۴ — ۵۳۰

۵۸۲، ~ و قیاس آن با منطق الطیر

۵۳۵ — ۵۸۳

لسان الغیب. ۵۱، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۳۱، ۵۹۱ ح

لقمان ۲۸۴

لکام ۸۱

لمعات ۶۶ ح

لنینگراد ۶۱ ح، ۱۰۰ ح، ۲۸۲ ح، ۳۶۷

۳۹۳، ۴۰۱، ۴۹۶، ۵۰۹، ۵۴۲

۵۹۴ ح، ۶۰۵ ح، ۶۴۹

لوایح (جاسی) ۶۲۴

لودیکیه ۸۱

لوکوپولیس ۲۷

لیدن ۲۴۴

ماسینیون، ل ۶، ۸۳ ح، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۹۱

۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۸

۳۲۳ ح، ۳۳۲ ح، ۳۶۸، ۳۷۸ ح، ۳۸۶

۵۵۵ ح نظر او در باره محدثان ۷، تحقیق

در باره اصطلاحات تصوف ۳۰۱، ۳۱۳

مالک ۶

مالک دینار ۳۴۹

مأمون ۲۰، ۲۲، ۲۳

مانی [مانی‌گرایی] ۳، ۱۳، ۱۹، ۲۹، ۴۵

۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۷

۵۸۴، سیمای الهه در تعلیمات ~ ۱۱۵

مثنوی معنوی ۱۰۲ ح، ۱۰۳، ۱۰۷

۳۹۶ ح، ۴۰۲ ح، ۴۶۳، ۴۹۴ ح

۴۹۹، ۵۰۰ ح، ۵۶۶ ح، ۵۷۶

قیاس آن با آثار هنری عطار ۱۰۴،

۱۰۶، ~ و تفاوت‌های آن با حدیقه —

الحقایق ۱۰۵

مبدأ و معاد ۱۲۲

مجالس العشاق ۸۷، ۹۳ ح، ۴۳۳ ح،

۴۳۵، ۴۵۴ ح، ۴۵۶

مجالس المؤمنین ۴۳۳ ح، ۶۱۸

مجالس النفایس ۵۱۹ ح

مجدالاعلاء خراسانی ۴۱۵ ح

مجدالدین (شاهزاده عبدالله) ۴۴۵، ۴۴۶ ح

مجدالدین اسفراینی ۴۵۶

مجدالدین بغدادی، شیخ ۴۳۴، ۴۳۵،

۴۵۳، ۴۵۵ ح، ~ و نجم‌الدین کبری

۴۵۴، ۴۵۵، ~ در مقام استاد شیخ

عطار ۴۵۵، شرح قتل ~ ۴۵۵، ۴۵۶،

در باره چکامه‌های او ۴۵۶، چکامه‌های

او ۴۵۷ - ۴۵۹

مجمع الفصحاء ۳۶۷، ۳۹۵، ۴۲۱ ح، ۶۵۲ ح،

۶۶۳ ح، ۶۶۵ ح، ۶۷۱ ح

مجموع ۲۸۹

مجید بحرینی ۶۶۳

محاسبی ۸۳ ح تعلیمات ~ در باره درون‌نگری

۳۰، ۳۱

محدثان ۵، جهت‌گیری سیاسی آنان ۶، محدثان و

نخستین جلوه پیدایش تصوف ۷

محسن فیض کاشانی، ملا ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۵،

۶۶۶، ۶۷۲، ۶۸۰ - ۶۸۲ خلاصه

زندگی ~ ؛ و آشنایی با ملا صدرا ۶۶۳،

۶۶۴، ۶۶۸، فعالیت وی در دانش

الهیات ۶۶۴، دشمنی علما با ~ و

تصورات الحاد آمیز ~ ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۴،

۶۷۵، ~ و گرایش به نظریه وحدت الوجود

۶۶۷، ۶۷۱، ~ و انحطاط فلسفه نصوف

۶۶۸ - ۶۷۰، ۶۷۳ در مقام صوفی

۶۷۳، ۶۷۴، مضمون دیوان ~ و ویژگی

آن ۶۷۵، ۶۷۶، همانندی اشعار او با

ترانه‌های خلقی ۶۷۶ - ۶۷۹، اهمیت

و مقام او در میان غزلسرایان ۶۸۳

محمد [ادهم] ۲۴۸

محمد [پسر سید جلال] ۶۱۸

محمد [پسر فضیل] ۲۷۷

محمد خوارزمشاه، سلطان ۴۴۶ ح، ۴۴۷،

۴۴۹ - ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵

محمد ابن سعید ۶

محمد ابن عبدالله ابن محمد الحکیم النیسابوری

ابن البیء ۲۹۳ ح

محمد ابن عبدالله الهاشمی ۳۰۸

محمد ابن علی ابن سلمه ۳۲۶

محمد ابن کعب ۲۷۱

محمد ابن محمد لبخاری ← شیخ نقشبند

محمد ابن مرتضی ← محسن فیض کاشانی

محمد ابن هامویه، خواجه ۴۲۲

محمد باقر مجلسی، ملا ۶۶۷، ۶۶۸

محمد پارسا، خواجه ۴۱۶ ح، ۵۶۷، ۵۶۸

محمد تقی خوانساری، شیخ ۳۷۹ ح

محمد حسین شیرازی، میرزا ۳۸۶، ۳۹۶،

۳۹۷، کار ~ در نشر دیوان باباکوهی

۳۹۴، ۳۹۵

محمد علیخان نصرت الدوله، میرزا ۳۹۴

محمد علی صوفی ۶۷۱

محمود النیسابوری، شاه ۴۰۵ ح

محمود سبکتکین ۳۶۰، ۳۶۱

محمود غزنوی، سلطان ۹۰، ۴۱۳، ۴۴۴،

۴۴۸، ۵۵۶، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۹۸، ۵۹۹

مختارنامه ۵۱۵، ۵۹۱

مدینه ۳، ۶، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۷۸، ۵۴۱،

۶۱۹

مر، یون ۶۴۹ ح

مرآت عشاق ۱۵۱، ۱۶۵

مراغه ۴۱۵ ح، ۵۱۷

مرجئه [فرقه] ۱۵، ۱۷

مرصاد العباد ۱۲۲ ح

مرغاب ۲۵۲

مرو ۲۵۱، ۲۵۲، ۴۵۰

مسجد الازهر ۱۳۷

مسجعات ۸۹

مسعود بک ۴۲۶ ح

مشبهه [فرقه] ۱۶

مشهد ۶۷۱

مصباح الادواح ۱۲۴

مصر ۲۷، ۲۷۷، ۳۷۳، ۴۳۴، ۴۶۱، ۵۱۵

۵۹۴، ۵۶۶

مصعبه ابن زبیر ۶

مصیبت نامه ۱۰۰ ح، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱

مطلع الشمس ۲۹۳ ح

مظهر العجايب ۴۶۱، ۵۱۰ - ۵۱۲، ۵۱۴

۵۹۱، ۵۴۱، ۵۳۱، ۵۱۵

مظهر جلالی ۶۱۹

معارف العوارف ۶۵۱ ح

معاوية ابن سليمان ۴

معترله [فرقه] ۱۶، ۲۲، ۳۳، ۳۸ در باره

چگونگی پیدایش آن ۱۷، نظر آنان درباره

حادث بودن قرآن، و نظریه خلافت ۱۸،

سرکردگان ~ ۱۹، ~ و مخالفین شان

۲۰، ۲۱

معجم البلدان ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح

معراج نامه ۵۹۱

معلی ۲۷۸

معین شیرازی ۳۷۵

مغول [قوم] ۴۴۶

مفتاح الفتوح ۵۹۱ ح

مقاتل ابن سلیمان ۶

مقامات ۴۱۶ ح

مقامات السالکین ۸۹

مقدس ۲۳، ۲۶۹

مقدمه عبدالطیف ۱۰۵ ح

مکه ۳، ۴، ۳۶، ۵۰، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۳

۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۱

۲۹۰، ۳۰۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۵۵۲

۶۱۹

ملاصدرا ۶۴۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۸، ۶۷۳

ملاطیه ۸۲ ح، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۵

۳۰۶ ح، ۳۰۹، ۳۳۰ ح - ۳۳۲ ح

۳۳۴ ح، ۳۳۹ ح، ۳۴۲ ح، ۳۹۱

۳۹۹ ح، ۴۰۷، ۶۰۳ ح، چگونگی

پیدایش مکتب ملاطیه ۳۱، تعلیمات آن

فرقه ۳۰۲، ۴۰۹، ۴۱۰ و تأثیر آن بر

مشایخ خراسان ۳۱۳، ۳۱۴

ماکشاہ ۲۴۷

مناجات ۴۰۱، ۴۰۲ ح، ۴۰۶، ۴۰۷ ح

مناجات به درگاه قاضی الحاجات ۵۳۸

منازل السائرین ۸۸، ۸۹، ۹۳ ح، ۹۸، ۴۰۰

منازل نامعلوم ۶۶، ۸۸ ح، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۴۰۰

۴۰۱، ۴۰۷ ح، ۴۱۳ ح، ۴۱۴ ح، ۵۸۴ ح

درباره متن آن ۹۱، سبک آن ۹۲

۹۳ و قیاس آن با حدیقه الحذایق

سنایی ۹۳

مناقب الابرار ۲۵۱ ح، ۲۵۴

منتخب مرجع العباد ۴۳۵

منتخب من کتاب النودالعلوم ۳۲۳

من تیشه ۱۶۲

منصور، خلیفه ۲۲

منصور ابن مؤتمر ۲۵۸

منصور نامه ۵۹۱ ح

منطق الطیر ۱۰۲ ح، ۱۶۲، ۴۶۱، ۴۸۳

۵۰۹، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۸ - ۵۳۰

۵۳۵، ۵۵۵، ۵۷۴ ح - ۵۷۶ ح

۵۷۹، ۵۹۱ ح، ۵۹۴ ح، ۶۰۵

۶۰۶ در قیاس با سیر العباد ۹۹، کیفیت

آن ۱۰۰

منقذ من الضلال ۶۲۸

منوچهری ۳۸۹

نسخه های خطی عربی ۱۲۰ ح
 نصر آبادی ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۳۳ ح
 نصرت الدوله، میرزا محمدعلی خان ۳۸۶
 نصیحت نامه و ذیر ۴۰۱، ۴۰۷ ح، متن کامل
 آن ۴۰۲ - ۴۰۵، در باره شالوده متن ~
 و ارتباط آن با تعلیمات ملاستیه ۴۰۸ - ۴۱۱
 نصیرالدین چراغ دهلی ۶۱۹
 نصیرالدین طوسی، خواجه - طوسی، خواجه
 نصیرالدین
 نظام - ابواسحق ابن سيارالنظام
 نظام الدین بن حسین غفاری ۵۱۱ ~ و
 رونوشت از سه اثر عطار ۵۱۱ - ۵۱۷ و
 اتهام به رفض و الحاد، و فرار او ۵۱۳ -
 ۵۱۵، اقامت در قاهره ۵۱۵، و سرانجام
 او ۵۱۷
 نظام الملک طوسی، خواجه ۵۰، ۳۶۱،
 ۴۰۲، و رابطه او با خواجه عبدالله
 انصاری ۳۶۱، ۴۰۷ - ۴۰۹
 نظامی ۵۲۱، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۶۵ ح، ۵۷۵،
 ۶۵۲
 نظم السلسله ۶۴۹ ح
 نعمت الهی [فرقه] ۲۹۴
 نفحات الانس ۲۴۴ ح، ۲۷۷، ۳۰۵ ح،
 ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۷۹، ۳۸۰ ح،
 ۳۸۳ ح، ۴۱۵، ۴۱۶ ح، ۴۳۳ ح،
 ۴۴۵ ح، ۴۵۴ ح، ۵۶۰، ۵۷۷ ح،
 ۶۲۱
 نفیسی، سعید ۳۸۶
 نقشبند، شیخ ۳۳۹ ح، ۴۱۶ ح، ۵۷۷، ۶۴۶
 نقشبندی (سلسله) ۳۶۳ ح
 نقشبندیه (فرقه) ۶۴۶، ۶۴۷
 نمونه نثر بدیع قاجیکی سده دوازدهم میلادی
 ۹۴ ح
 نوافلاطونیان ۳، ۲۷ - ۲۹، ۴۵، ۲۹۱،
 ۵۶۴، ۶۴۸، تأثیر سیستم او بر محافل

مواظ و روایات ۸۳ ح
 مودود، شیخ ۴۲۲
 موزه آسیایی ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ ح، ۱۶۵،
 ۳۶۷ ح، ۴۰۱، ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح،
 ۴۳۵، ۴۳۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۸۷، ۵۲۴،
 ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۵۲ ح، ۶۷۱ ح،
 ۶۷۷ ح، ۶۷۹ ح - ۶۸۲ ح
 موسی (ع) ۸۵، ۸۶ ح، ۹۰، ۲۰۹، ۳۴۸
 مولتان ۶۱۸
 مولوی - جلال الدین رومی
 مولویه [فرقه] ۱۶۲، ۴۸۷، ۶۱۵، ۶۱۷
 مویلدوله طهماسب میرزای قاجار ۳۸۶
 مهدی نراقی، ملا ۶۶۸
 میانه ۴۱۵ ح
 میزان العتدال به تاریخ الحکیم ۲۹۳ ح
 میهنه ۳۵۸
 ناصر خسرو ۱۵۵ ح، ۳۸۹، ۶۵۱، ۶۵۲،
 ۶۶۰ ح، و منظومه های تربیتی آثار او ۹۴،
 ۹۵
 ناصر خسرو و اسمعیلیه ۹۵ ح
 ناموسی ۳۵۰
 نامه دانشوران ۳۲۹ ح، ۳۳۰ ح، ۳۵۷ ح،
 ۳۶۷ ح
 نجادۃ ۱۴
 نجم الدین رازی ۱۲۲ ح، ۴۳۴، ۴۳۵،
 نجم الدین کبری، شیخ ۱۲۰، ۱۲۲، ۳۳۳ ح،
 ۴۴۱، ۴۴۳ - ۴۴۶، ۴۴۸ - ۴۵۱،
 ۴۵۴، ۴۵۶، ۵۶۰، ۶۴۷، خلاصه
 زندگی ~ و مقام او در تصوف ۴۳۳،
 ۴۳۴، ~ و تأسیس فرقه قربانیه یا ذهبیه
 ۴۳۴، شاگردان او ۴۳۴، در باره
 چکامه های ~ ۴۳۵، متن کامل رباعیات او
 ۴۳۶ - ۴۳۹
 نجیب الدین عبدالقاهر السهروردی ۱۳۹

اسلامی ۲۵، ۲۶

نواوی ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۸۲

نواوی جغتایی، میرعلیشیر ۵۱۹، ۵۲۴، ۵۳۲

۵۳۴ - ۵۴۳، ۵۴۵ - ۵۴۸، نقد

پژوهشگران آثار او ۵۲۲، ۵۲۳، ~ و آثار

عطار ۵۲۸ - ۵۳۰، کیفیت منظومه

لسان الطیر نواوی در قیاس با منطق-

الطیر ۵۳۵ - ۵۸۳، آثار او در قیاس

با آثار سعدی ۵۸۵، و چگونگی ارتباط

او با تصوف ۵۸۷ - ۵۸۹

نوبی ۳۰

نوح ۳۴۵، ۳۵۲، ۴۱۷

نورالدین ابوالحسن علی ابن یوسف ابن جریر

اللمخی الشطانوفی ← شطانوفی

نورالعلوم ۸۵، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، رسم

الخط و ویژگیهای زبانی نورالعلوم

۳۱۷ - ۳۲۰، سبک آن ۳۲۰، ۳۲۱،

شالوده کتاب ۳۲۱ - ۳۲۵، در چگونگی

تألیف آن ۳۲۴ - ۳۲۶، انگیزه نگارش

آن ۳۲۷، ضرورت مطالعه آن ۳۲۸،

متن کامل آن ۳۲۹ - ۳۶۶

نورالیقین ۴۲۶ ح

نورعلیشاه ۶۵۲

نوری ابوالحسن ۳۰۸، ۳۴۹، ۴۲۳

نوشته‌های شعبه خاوری انجمن باستانشناسی

(دوسیه ۳۷۷)

نه گانه‌ها ← آئناد

نیروانا ۳۴

نیشاپور ۳۱، ۳۲، ۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۸، ۵۹،

۷۵، ۸۲، ۱۰۳، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳،

۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹،

۳۱۳، ۳۱۴، ۳۶۸، ۳۸۰، ۳۸۳،

۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۹،

۴۰۰، ۴۰۷، ۴۲۵ ح، ۴۶۱، ۵۱۲،

۵۳۱، ۵۴۱ ح، ۵۶۲ ح، ۵۶۷، ۶۱۴

نیکلسن ر. آ. ۱۵۷، ۳۱۱، ۳۷۸، و در حواشی

اکثر صفحات

نیکیتسکی، م. ۵۲۲

واژگانی ۶۳۸

واسع، عبدالله ۳۵۲

واسع، محمد ۳۴۹

واصل ابن عطا ۱۷، ۱۹، پیوند تعلیمات او با

تعلیمات مسیحی ۱۸

والنتین ۲۸ و عقاید نوافلاطونی ~ ۲۹

وحیه کلبی ۹۰

وراق، ابوبکر ۴۲۳

وستوک ۳۷۳ ح

وسیطی، شیخ ۴۲۲

وصلت نامه ۵۹۱

وصلی، ملا محمد ۶۴۹ ح

وصیت نامه ۴۶۱، ۵۹۱ ح

وفیات الاخیاد ۲۷۴، ۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۶۱۹ ح

وکی ابن الجراح ۲۹۵

ولد، سلطان ۴۸۷

ونسینگ. آ ۱۱۱ - ۱۱۳

وولرس، ای ۳۲۰

وینفلد، ا. ۶۲۴

هاتف اصفهانی ۶۵۱

هادخت فسک ۱۱۳، ۱۱۵

هارتمان ۳۱۳ ح، ۳۳۰ ح، ۳۹۹ ح، ۴۱۰ ح

هارون الرشید ۲۲، ۳۱، ۲۶۹ - ۲۷۶

هاستینگر ۳۷۲ ح

هرات ۶۲، ۸۷، ۸۸ ح، ۸۹، ۲۴۹، ۴۴۷،

۵۱۱، ۵۱۳، ۵۴۲، ۵۴۹ ح، ۵۸۲،

۵۸۸، ۵۸۵

هروی، ابواسحق ۳۵۲

هزاردویکشب ۲۷۳

هفت اقلیم ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۰ ح

یحیی ابن معاد الوازی ۵۶
 یحیی الانصاری ۲۵۸
 یحیی الکتان ۲۵۹
 یحیی رازی ۳۰۰
 یعقوب بن حسن بیک، سلطان ۵۱۷
 یکی از منظومه‌های کوتاه سنایی در نسخه
 خطی موزه آسیایی ۹۷ ح
 یمن ۲۷۸
 یوسف (پیامبر) ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۵۹، ۵۹۴،
 ۶۰۴
 یوسف و زلیخا ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۴۰۲ ح،
 ویژگی منظومه یوسف و زلیخای جاسی و
 قیاس آن با یوسف و زلیخای منسوب
 به فردوسی ۱۵۸
 یوسف ابن احمد البحرینی، شیخ ۶۶۷
 یوسف ابن الحسین ۳۴۰ ح
 یوسف امیری ۴۲۲
 یوسف خاص حاجب ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۰
 یونان ۲۱ — ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۲، ۳۷۲،
 ۳۷۳، ۵۷۸، ۶۴۸
 یهود (دین) ۱۳، و تماس آن با عرفان
 اسلامی ۱۱۱

۳۸۱ ح، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۳۳ ح، ۴۳۵،
 ۴۵۴ ح، ۴۵۶
 هفت پیکر ۵۶۵ ح
 هفت وادی ۵۹۱ ح
 هلاکوخان مغول ۴۵۰، ۴۵۲
 همدان ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۲ ح، ۴۲۵
 هند ۱۹، ۳۴، ۳۶، ۲۴۴، ۳۱۳، ۳۶۱،
 ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۴۷، ۴۶۱، ۵۶۶،
 ۵۸۰، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۶۹
 هند و اروپا ۶۴۸
 هنین (پدر) ۲۲، ۲۳
 هنین (پسر) ۲۳
 هوبرت مقدس ۲۴۸ ح
 هورتن، م ۳۱۳، ۳۲۳
 هورن ۳۷۸
 هوسر ۲۲
 هیلاج ۵۱۵
 یادداشتهای شعبه خاوری انجمن باستانشناسی
 (دس ۶۵۱ ح
 یاقوت حموی ۲۸۹، ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح
 یامپلیخوس ۲۶
 یحیی ابن معاد ۴۲۳

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
No. _____

DATE LOANED _____ Book _____

Class No.

Vol.

Book No.

Copy

Accession No.

منتشر شده است:

عرفان مولوی

دکتر خلیفه عبدالحکیم

ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.

ضمن بحث از گوهرجان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده بر قرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به جان پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسأله خلقت سخن می‌رود و عقاید سه‌گانه خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیده مولوی درباره خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطه نزدیکی دیده می‌شود.

نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث درباره تکامل به عشق—آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والاتر—کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فنا و بقا گفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی درباره خدا می‌آید. واپسین گفتار کتاب در باب وحدت وجود صوفی است.

از کوچه دندان
دکتر عبدالحسین زرین کوب

از کوچه دندان درباره زندگی و اندیشه حافظ — شاعر نام‌آور ایران در قرن هشتم — نوشته شده است. در تحقیق‌ها و تفسیرها اغلب نشان حافظ را در مسجد و خانقاه جست‌اند ولی در این نقدحال حافظ که براساس اشعار پر راز و رمز خواجه شیراز استوار است، نویسنده ردپای حافظ را در کوچه دندان یافته است. چاپ حاضر دوازده بخش و یک مقدمه دارد.

نخست سیمای شیراز در سده هشتم نمایانده می‌شود و روزهای خوشی را باز می‌گوید: «... که شیراز مثل یک خاتم فیروزه بواسطی درخشان و بی غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلالو داشت...» ص ۱. سخن به وصف قصر بلندی کشیده می‌شود که شیرازیها آن را برای شاه جوان می‌ساختند و از پهلوانان و عیاران شهر و فتنه جویهای آنان، وضع بازاریان و بی‌اعتنایی آنها به حاکم شهر و جنبه‌های مذهبی و عرفانی شیراز، دوران کودکی و جوانی حافظ در این شهر، وضع مکتبها، مدرسه‌ها، معلمها، متنهای درسی و آبشخورها و جان‌مایه‌های شعرهای حافظ، نوسانهای روحی او میان مسجد و میخانه و شناساندن حافظ در مقام انسان واقعی، نه فرشته خیالی، الهامها و اقتباسهای حافظ، کشف مفهوم رمزها و استعاره‌های شعرهای او و درک جهان‌بینی وی، رابطه شاه شجاع و حافظ، روزنه از خودرهایی که حافظ می‌جست و از عرفان حافظ که در کوچه دندان خانه دارد، از تنهایی و انزوای او و تنگدستی حافظ و بی‌اعتنایی او به احوال دنیوی و از مرگ‌رند خسته‌دلی که پس از هفتاد سال زندگی نقشی از خود بجاگذارد که او را قهرمان عرفان و حکمت قلمداد کرده است، در این کتاب سخن می‌رود. در واپسین بخش — عشق، کدام عشق؟ — دکتر زرین کوب می‌گوید: «اگر بعد از قرنهای دراز که از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچه دندان، برمی‌آید، هنوز همه ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می‌کند از آن روست که پیام عشق است — عشق که در اندیشه او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.» نویسنده جهان‌بینی حافظ را بر مفهوم عشق و از خودرهایی مبتنی می‌داند.

ادش میراث صوفیه
دکتر عبدالحسین زرین کوب

ادش میراث صوفیه، پژوهشی است در باب تاریخ تصوف با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. در این کتاب از دنیای صوفیان، دورتمایی ترسیم شده است و زشتیها و زیباییهای عالم تصوف بازگو شده است. بنیاد کتاب بر نقد و تطبیق در عرفان عام است و احوال و عقاید صوفیان مورد نقد و عیارسنجی قرار می گیرد. عنوان بخشهای کتاب چنین است: قلمرو عرفان، زهد و محبت، شیخ و خانقاه، حکمت صوفیه، دفتر صوفی، تصوف در ترازو، از میراث صوفیه.

پس از بحث و بررسی عرفان عام، جنبه های نظری و عملی عرفان، تصوف اسلامی و عرفان و حالت عارف، نظریه ها و فرضیه های دانشمندان غربی و خاورشناسان در این باب بیان می شود، مفهوم عرفان و فروع آن در بین اقوام مختلف و فیلسوفان و متفکران، عیارسنجی می گردد و احوال صوفیان بررسی می شود. اصطلاحات صوفیان و روابط و نزدیکیهای فکری آنان با سایر فرقه ها بیان می شود. از ادب صوفیه و تنوع آن، کتابهایی در باب سیرت و اقوال و مقامات مشایخ و ارزش میراث صوفیه، صوفیه و طبقات اصناف، ویژگیهای اخلاقی صوفیان، برخوردهای تصوف با سیاست، همدردی در مصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تعریف تصوف و صوفی، انسان کامل و طبقات اولیا، منشأ اجتماعی تصوف، همدردی در مصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، فرقه و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا.... تصوف با سیاست تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، خرقة و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا.... سخن می رود.

سه حکیم مسلمان

سید حسین نصر

ترجمه احمد آرام

سه حکیم مسلمان مجموعه سه مقاله است که نسبت به کل معارف عقلی و فکری اسلامی بینشی به خواننده کتاب می دهد. مقدمه کتاب در حقیقت بیان مقدمات آشنایی مسلمانان با علوم و شرح علل و عوامل مؤثر در این آشنایی است تا به اختصار معلوم شود که چگونه صورت تمدن اسلامی «حادثه تمدنهای مجاور و معاصر خود را در اختیار گرفته و علوم و معارف یونانی و اسکندرانی و هندی و ایرانی را همچون رنگهای گوناگون طیف درهم آمیخته و از آنها نور واحدی بوجود آورده است.» مقاله نخست: که درباره ابن سیناست، پیش از آنکه مستقیماً از ابن سینا سخن به میان آید به تفصیل از خصوصیات مکتب مشایی و فیلسوفانی که در عالم اسلام بر ابن سینا تقدم زمانی داشته اند و راه را برای وی هموار ساخته اند، بحث شده است. در این بخش از: کندی، فارابی، سجستانی، عامری و چند تن دیگر نیز سخن به میان آمده است. سپس از ابن سینا و فلسفه او — وجود یا وجودشناسی — سخن می رود.

مقاله دوم: سهروردی و اشراقیان است. در این مقاله عقل و عشق و ذوق، اندیشه و شهود عنان به عنان می روند. در سراسر فلسفه سهروردی نورباران است، نوری لطیف و بسیط که همه مراتب و وجود و همه فواصل میان آن مراتب را پر کرده است، اینجا سخن از اشراق دیگر نمی توان همه چیز را با تعقل و استدلال دریافت باید آواز پر جبرئیل را بگوش هوش شنید و پرتو عقل سرخ را به چشم دل دید.

مقاله سوم: ابن عربی و متصوفه است. در این مقاله سخن از یاری است که بی پرده از در و دیوار در تجلی است، در عرصه پهناور عرفان ابن عربی، عشق آنچنان خیمه زده است که جایی برای عقل جزئی استدلال پرداز نمانده است، زیر ابن عربی پیش از آنکه به استدلال بیندیشد به انسان کامل می اندیشد. در این کتاب از ابن سینا به سهروردی و از سهروردی به ابن عربی یعنی از استدلال به اشراق و از اشراق به عرفان می رسیم و از این رو، آن سیر آرام و جریان پیوسته ای که این سه حکیم به ظاهر جدا از هم را بهم مربوط می کند.

فهرست سالانه انتشارات خود را منتشر کرده ایم:
علاقه مندان می توانند به آدرس «تهران - شاهرضا - اول وصال شیرازی - شماره ۲۸ - دایره روابط عمومی گروه انتشارات امیرکبیر» با ما مکاتبه کنند.

QASHANIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc No 18.44.24
Dated 21/1/1391

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
|--|--|--|--|

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE

DATE LOANED

Class No.

Vol.

Book No.

Copy

Accession No.



